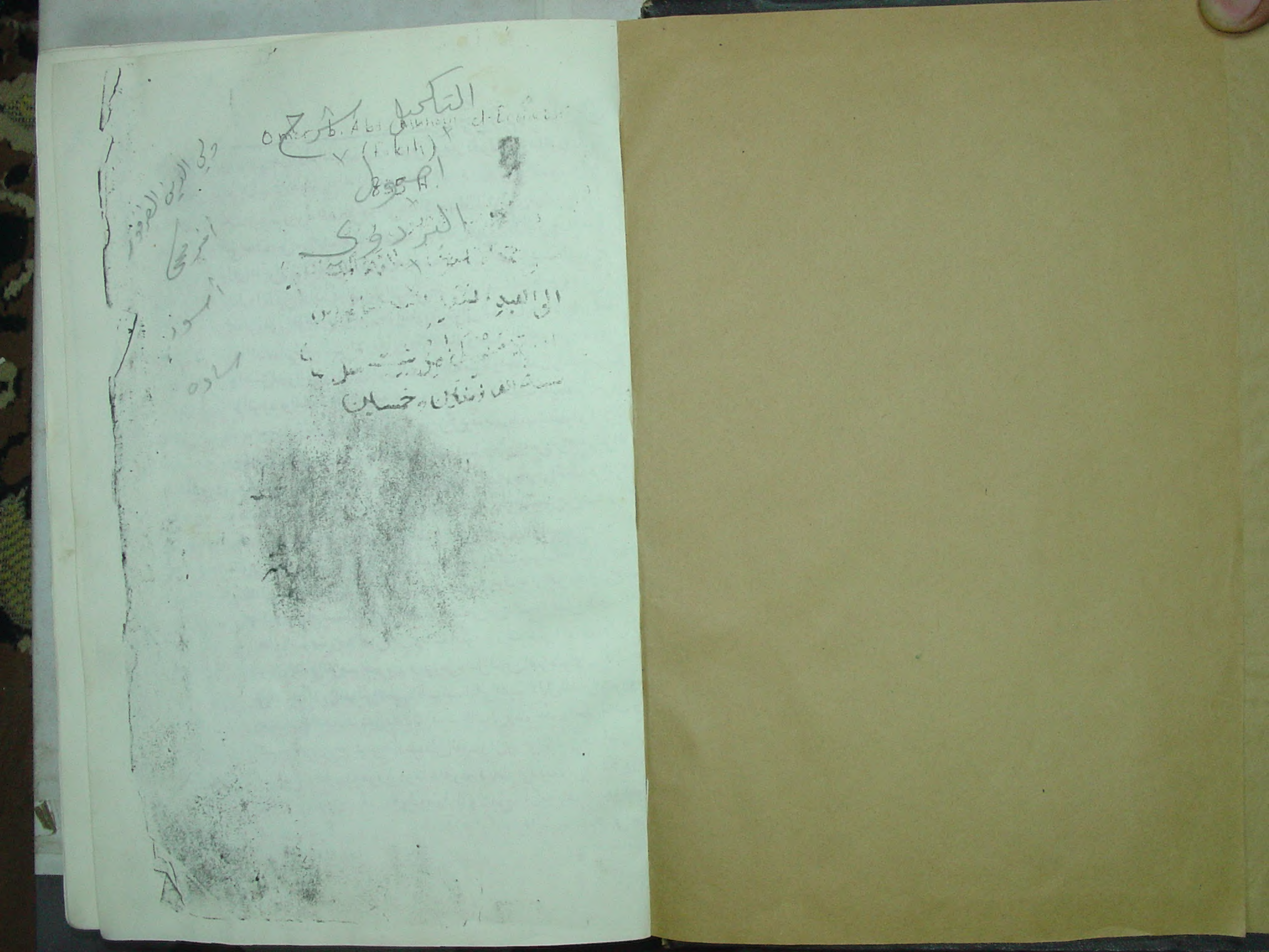
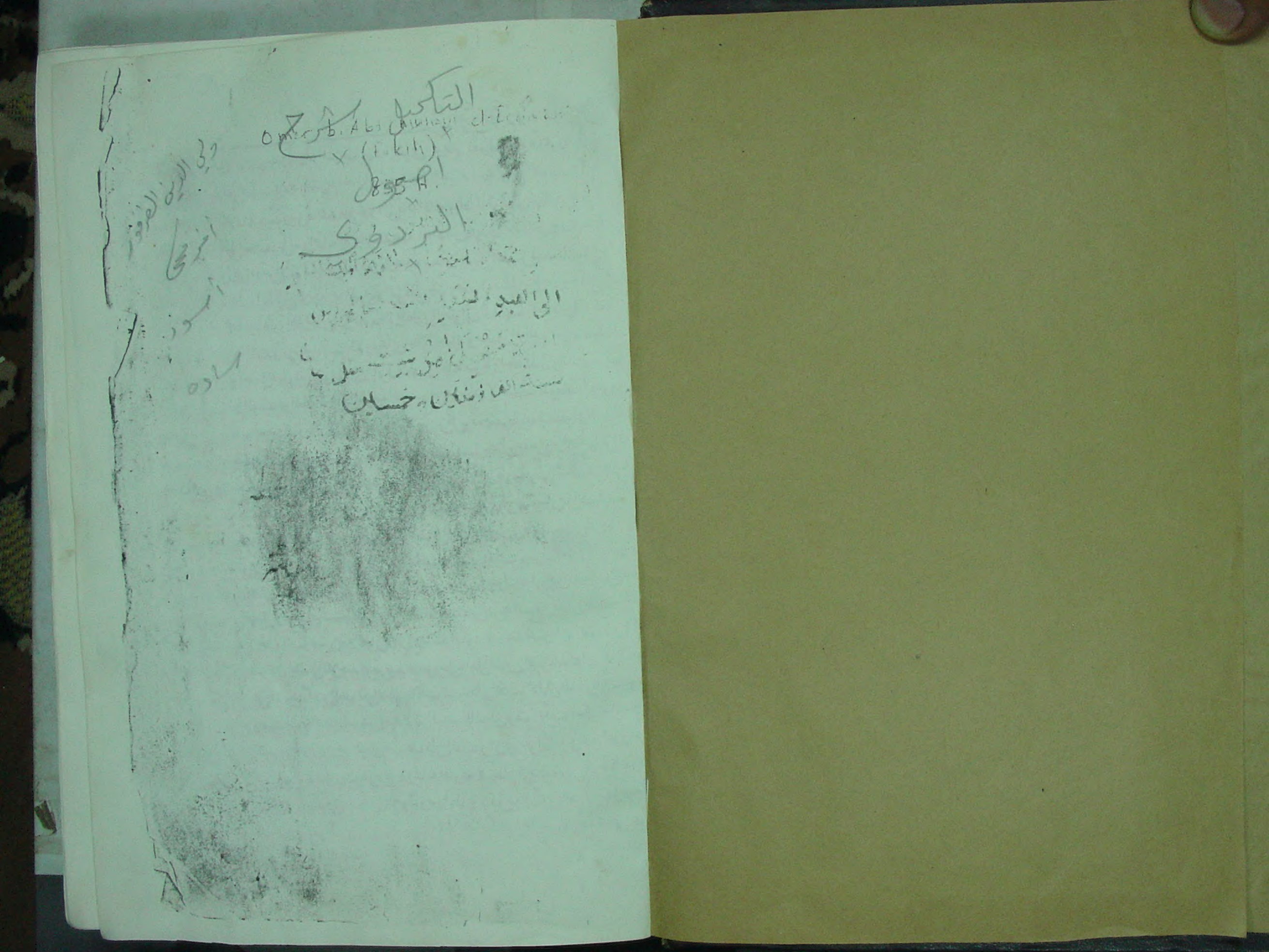


شرح التكميل
(Fıkıh)
895 H.
البزدوي



التكميل شرح
(Fıkıh)
895 H.
البزدوي
الى العبد
خمسين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاعانة

الحمد لله الذي جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وصير فصولها وفروعها محررة المعاني
واظهر غرايب غررها بتشريح العلل المؤثرة واوضح عجايب دررها بوضع الاسباب [illegible]
المقررة وبعث رسوله المصطفى محمدا الى كافة الانام مبلغا لما انزل في تنزيله من الحلال [illegible]
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الاثبات الاعلام الباذلين مهجهم في اعلاء الدين ورفع مناره
ورضي الله عن الايمة الماضين المقدمين في حلبة سباق التحقيق الحايزين قصب السبق [illegible]
النظر والتدقيق الواكين تبع الهداية والتوفيق حتى وضعوا مسايل من طاحلي ودرر [illegible]
الله عز وعلا في اعلى الجنان والبسهم حلل المغفرة والرضوان **اما** بعد فان العبد الفقير
الى الله الصمد عمر بن عبد المحسن الازرنجاني حقق الله اماله وصدق اقواله وغفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما واليه يقول ان اشرف العلوم واعلاها منزلة واجلها قدرا واسناها مرتبة
علم التوحيد هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية اذ هو سبب لاكتساب السعادة الاخروية
[illegible] الله سبحانه وتعالى الى تعلمه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين الاية
وقال صلى الله عليه وسلم في صفة امته حكماء علماء كادوا من الفقه انبياء وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى
الله عليه وسلم افضل العبادة الفقه وافضل الورع وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم ما عبد الله بشي افضل من فقه ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وعن
محمد بن الحنفية رضي الله عنه الكمال في ثلث الفقه في الدين والصبر على النوايب وحسن [illegible]
وعن سليمان بن سليم جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اي الاعمال افضل
فقال العلم قال يا رسول الله فقال العلم فقال يا رسول الله اي العمل افضل فقال افضل
فقال يا رسول الله لست اسالك عن العلم انما اسالك عن العمل فقال عمل قليل في علم [illegible] العلم
[illegible] قال وهب بن منبه الايمان عريان ولباسه التقوى وزينته الحياء وماله الفقه ومن عمل كثير
[illegible] الفقه في الدين جند عظيم يويد الله عز وجل به اهل اليقين الذين عاينوا المحاسن قال حكيم
شي عماد وعماد الدين الفقه لكن الاحكام لما كانت تستفاد من الكتاب الالهي متلقاة من الامور ولكن
والخطاب متنوع الاعتبارات متباين الدلالات اقتضت الحال ان يوضع الكتب [illegible] النبوي
النصوص قانون يرجع اليه ويعتمد عليه فان الفقيه وان يورد على امثاله في [illegible] المؤثر من
[illegible] ولا يطلع على دقيقه [illegible] ذكاوه وحسن
[illegible] اصوله وضوابطه وتدقيق مداركه وماخذ [illegible] ولا يعرض
[illegible] هو الغرض
[illegible]

الدين

(١)

الامام الزاهد المحقق المتقن المدقق حوت الحقايق دراك الدقايق النظار مفتي البشر العين الفوارة
في تبيين احكام الشرع اليتبوع الغزير في تحقيق قواعد الاصول والفروع فخر الاسلام ابو الحسن علي بن محمد بن
الحسين البزدوي تغمده الله تعالى بغفرانه ورضوانه والبسه حلل احسانه في فراديس جنانه كتابا في هذا الفن
غريبا يدعواشتملا على مسايل شريفه ومباحث لطيفه وايرادات وافيه واجوبه شافيه واتقان بمعرفة
النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها الا انه بلغ في الغموض والايجاز الى حد يعد من الالغاز ولي حق
روايته قراءة عن الامام المتقن المحقق الماهر المدقق دراك اسرار الدلالات الشرعيه ولاح مضايق الغوامض
الفقهيه ظهير الملة والدين ابي المظفر محمد بن عمر البخاري نور الله مرقده وله حق الروايه عن الاستاد الكبير الزاهد
العلامه استنكف عن الدنيا فرفضها واقبل على الاخرة فعمرها الاوحدي في درك حقايق فخر الاسلام البزدوي
في نشر مصنفاته بين الانام شمس الملة والحق والدين ابي الوجده محمد بن عبد الستار البراتقي الكردري برد
الله مضجعه وله حق الروايه عن الامام الجليل شيخ شيوخ الاسلام برهان الملة والدين ابي الحسن علي بن ابي بكر
بن عبد الجليل صاحب الهدايه نور الله قبره وله حق الروايه عن الشيخ الحافظ الزاهد المتقن المحقق نجم الدين ابي حفص
١ عمر بن محمد بن احمد بن اسمعيل النسفي برد الله مضجعه وله حق الروايه عن المصنف فخر الاسلام رحمة الله عليه
ثم ان جمعا من اخواني واعواني في طلب اليقين اجتمعوا الذي مقترحين ان اشرح لهم هذا الكتاب
شرحا يكشف مناره ويوضح اسراره ويقيد اوابده ويرد شوارده فاستعفيت عن سولهم
فابوا الا تحصيل مابولهم فقلت اقد ضاقت علي المستعفي الحيل وعيت به العلل فاستخرت
الله تعالى في ذلك وصرفت عنان العنايه الى مطلوبهم ووجهت خاطري بلقا مقصودهم
مع اعترافي بقلة البضاعة وقصور الباع سايلا من عز وعلا التوفيق والتيسير فانه الميسر
لكل عسير وهو حسبي ونعم المعين قال رحمه الله الحمد لله خالق النسم الى دار السلام اول
لام التعريف هي اللام الساكنه الداخله على الاسم المنكر فتعرفه تعريف جنس كقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شي حي اي جعلنا مبدا كل شي حي هذا الجنس وهو جنس الماء وكقولك الرجل خير من المراة اي هذا
الجنس خير من هذا الجنس او تعريف عهد كقولك ما فعل الرجل الرجل معهود بينك وبين مخاطبك والمراد
من تعريف الجنس هو القصد الى نفس الحقيقه ومن تعريف العهد هو القصد الى الحقيقه مع قيد الوحده
او مع ما يانيها كقولك جاني الرجل او الرجلان او الرجال ومن استغراق الجنس كل افراد الجنس وشمولها
ثم ان بعض ايمة اصول الفقه ذهبوا الى ان اللام موضوعه لتعريف العهد واليه مال المصنف رحمه الله
حيث صرح به في باب الفاظ العموم بقوله وقد يصير هذا النوع اي الجمع مجازا عن الجنس اذا دخله لام
المعرفه لان لام المعرفه للعهد الى اخر ما سياتي ذكره وبه قال الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله فانه
ذكر في اصول الفقه في فصل بيان الفاظ العموم الا انه اذا دخل الالف واللام في هذه الصيغة

فانه تجعلها للجنس مجازا الا ان اللام التعريف المعهود في الاصل وقد اختار اكثر المحققين هذا المذهب ونفوا
كون اللام للاستغراق بحسب الوضع لادايه الى كون اللام لغير التعريف عند القايل وانه خلاف الاجماع
وافادتها الاستغراق انما هو بحسب المقام الخطابي المعلب للظن بعلة تحيل القايل للسامع ان الحكم
عام والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ القصد الى فرد دون فرد مع تحقق الحقيقه فيهما يؤدي الى
ترجيح احد المتساويين على الاخر وهو محال وقيل اللام للاستغراق الجنس عند اهل السنه والجماعه
وعند المعتزله لتعريف المعهود ومعناه معظم الحمد لله تعالى وهذا الاختلاف مبني على اختلاف اخر وهو
ان العبد هل هو خالق لافعاله ام لا فعند المعتزله هو خالق لافعاله فافراد الحمد راجعا الى انفسهم
ايضا وعند اهل السنه والجماعه العبد ليس بخالق لافعاله وخالق الافعال والاجسام عندهم الله
تعالى كما قال عز سلطانه ان الله خالق كل شي فما وصل الى العباد من العباد فهو في الحقيقه من الله
تعالى قال تعالى وما بكم من نعمه فمن الله فكان سبحانه وتعالى مستحقا لجميع المحامد وعند المعتزله
الله خالق للاجسام فحسب فكان مستحقا لمعظم الحمد اذ الافعال تبنا على الاجسام وتبع لها
فكان الحمد الذي يقابله الاجسام اعظم ثم الحمد هو الثنا على الجميل من نعمه وغيرها والشكر لا يكون
الا من نعمه وهو بالقول والعمل والنيه وذلك انه يثني على المنعم بلسانه ويذيب نفسه
في الطاعه له ان يتبعها ويعتقد انه ولي النعمه وهو من قولهم فرس شكور اذا علق فسمن والحمد
بالقول وحده وقيل الحمد هو الثنا الذي يستحقه المنعم لوجوده والشكر هو الثنا الذي يستحقه
لجوده ثم ان الحمد لا يكون الا للحي والمدح يكون للحي والجماد وقيل الحمد هو الثنا على الحسن المستحق للحمد
سوا احسن الى الحامد والحمد مطلق الثنا سوا استحقه الممدوح اولا وقيل الحمد مقلوب المدح ومعناه
معناه كجبذ وجذب وطسم وطمس قال الشاعر لاحمد ان امراحني تجربه ولا انذمه من غير تجريب
اي لا امدحه بدليل ولا اذمه وفي ضيغة الله بحسب الاصل اربعه اوجه احدها الاله قال
اميه بن ابي الصلت معاذ الاله ان تكون كظبيه فخففت الهمزه بحذفها ونقل حركتها الى ما قبلها كما
هو قياسها في التخفيف وعوض منها حرف التعريف وكذلك قيل يا الله بقطع همزتها في الندا خاصه
كما هو المذكور في الكشاف وقيل بل حذفت الهمزه قبل لام التعريف للتخفيف كما في الناس ثم عوض
لام التعريف وثانيها الولاه فابدلت الواو همزه اما قياسا عند المازني او سماعا عند الاكثر في
كل واو مكسوره وقعت اولا كاشاح ووساده فصار الاله ثم تصرف فيها كما في الوجه الاول
ووزنها على هذين الوجهين العال بحذف الفا وثالثها اللاه قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
ثم فخمت اللام ورابعها الليه قلبت اليا الفا كالواو وفخمت اللام ووزنها على هذين الوجهين الفعل
كذا افادنا استاذي الامام المحقق العلامه شمس المله والدين محمد الفارسي الايكي سقى الله ثراه والاله

من اسما الاجناس كالرجل يقع على المعبود بالحق والباطل ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم على الثريا والبيت
على الكعبه والكتاب على كتاب سيبويه واما الله بحذف الهمزه فمختص بالمعبود بالحق وهو اسم غير صفه عند الاكثر
بدليل انك تصفه ولا تصف به تقول اله واحد ولا تقول شي اله وقيل هو اسم صفه لان ذاته تعالى
من حيث هو هو غير معقول فلا يمكن وضع اللفظ له واجيب بانه يمكن ان الله تعالى جعل بعض المقربين من
عباده عارفا بحقيقه ذاته فلا يمتنع وضع اللفظ له وهو اعظم الاسما واشرفها لان شرف العلم بشرف
المعلوم وشرف الاسم بشرف المسمى وهو اسم الله الاعظم كذا ذكر الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
في تفسيره وذكر جار الله العلامه في الكشاف اسم الله الاعظم هو يا حي يا قيوم وعن ابي هريره رضي الله
عنه سالت حبيبي صلى الله عليه وسلم عن اسم الله الاعظم فقال عليك باخر الحشر فاكثر قراته فاعدت
عليه فاعاد علي وقيل هو يا الها واله كل شي الها واحدا لا اله الا انت وقيل يا ذا الجلال والاكرام
وعن الحسن رحمه الله و الرحمن وقد اختلف في اشتقاقه فذهب الخليل وسيبويه والزجاج واكثر
الاصوليين والفقها الى انه غير مشتق واليه ذهب ابو حنيفه ومحمد بن الحسن والشافعي رحمة الله
٢ عليهم لانه لو كان مشتقا لكان بعد المشتق منه وليس قبله تعالى شي اولان المشتق فرع المشتق منه والله عز وعلا
ليس بفرع لشي اصلا بل كل شي منه بدا واليه يعود وقيل انه مشتق من اله اذا تحير لان الاوهام تتحير في معرفه
المعبود ولذلك كثر الضلال او من اله بالاله يعني عبد عباده ومنه قراه ابن عباس رضي الله عنهما ويذرك
والاهتك اي عبادتك وعلى هذا يكون الاله بمعنى المالوه كالكتاب بمعنى المكتوب فالولاه من الوله وهو التحير
وذهاب العقل وشده الوجد والسرور ومنه ناقه واله اذا اشتد وجدها على ولدها ومامول ارسل في الهوا
واما اللوه فلم يدرك التركيب في الصحاح لكن اورد في بعض الكتب لاه يلوه اذا استتر وارتفع ومنه لوهه
السراب وتلوهه اي بريقه واما الليه فمن لاه يليه ليها اذا استتر ومنه قولهم لهي ابوك بقلب التركيب
ولهذا ظهرت اليا لما قلبت الى موضع اللام كذا قاله الامام العلامه شمس المله والدين محمد الايكي رحمه الله تعالى
وتفخيم اللام في الله سنه كذا ذكر الزجاج وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم عليه يدل على انهم ورثوه كابرا
عن كابر اي كبيرا عن كبير في العز والشرف وقيل الاكبر هو الارفع في النسب وهو اقرب قيل الاكبر هو
الابعد الاقرب من الاب من الاب الاكبر وذلك لما في التفخيم من التعظيم لكن ذلك بعد الفتح والضم دون
الكسر باتفاق القرا اذ الانتقال من الكسر الى التفخيم يوجب الثقل اذ الكسر يوجب التسفل والتفخيم يوجب
التصعد وخص الحمد بهذا الاسم لشرفه لكونه علما لذات موصوفه بصفات الكمال منزه عن النقيصه
والزوال ولذلك اختص الايمان بهذا الاسم كما قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وهذا لان من شرط الايمان ان يومن بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته وليس كل احد يحفظ
اسمايه تعالى كلها وصفاته فاختص الايمان بهذا الاسم لانه مستجمع لجميع الاسما والصفات وقيل لانه اسم

لذات الباري عز وعلا والرحمن وغيره من اسما الصفات وفي بعضها اشتراك للعباد واما في اسما الذات
فلا اشتراك فيه حتى لو سمي به غير الله يكون كفرا والخلق لغة هو التقدير والتسويه قال الازهري يقال
خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ولذلك قال ابو عبد الله البصري اطلاق الخالق على الله تعالى محال اذ الخلق
التقدير والتسويه عبارة عن الفكر والظن وذلك على الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنه رضوان الله
عليهم الخلق هو الايجاد دل عليه قول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عباره عن التقدير لما صح ذلك
كذا في تفسير الكبير وذكر الامام الافضل القاضي ناصر الدين رحمه في شرحه للصانع الخالق من الخلق واصله
التقدير المستقيم ويستعمل بمعنى الابداع وهو ايجاد الشي من غير اصل كقوله تعالى خلق السموات والارض
وبمعنى التكوين كقوله تعالى خلق الانسان من نطفة والنسمه الانسان وجمعها النسم وفي المغرب النسمة
النفس من النسيم وهو الريح الطيبه لان حيوة النفوس بالانفاس ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة
وانما خص الخلق بالانسان لان غيره من الدواب والوحوش والطيور والجمادات اتباع له فالحمد على خلق المتبوع
حمد على خلق التابع او لان المصنف رحمه الله في بيان اصول الفقه والفقه معرفه النفس ما لها وما عليها
كما هو المنقول عن ابي حنيفة رحمه الله وذلك انما تتصور من الانسان فتخصيص الخلق به يكون مناسبا لما هو
بصدد بيانه او لان الاصولي انما ينظر في احوال المكلفين والمشرف بتشريف التكليف انما هو الانسان
فلذلك خصه به وخالق النسم بالجر صفه لله على معنى الماضي لتكون الاضافه معنويه فيصلح المضاف صفة للمعرفه
والرزق هو ما ينتفع به سواء كان مباحا او محظورا واطلاق قوله ورازق القسم اشاره الى ذلك وهو
مذهب السنه والجماعة وقالت المعتزله الرزق هو الحلال فالحرام ليس برزق وفساده ظاهر طردا وعكسا
اما الاول فلان ما سوى الله تعالى وصفاته ملكه وليس برزق له واما الثاني فلان ما يدر على البهايم رزقها
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وليس ملكا لها وقيل الرزق هو العطا وهو مصدر قولك
رزقه الله والقسم جمع القسمة وهي القسم من قاسما المال وتقاسماه واقتسماه وهي في هذا المقام بمعنى
المقسوم وهو ما تعاش به وتنتفع وقيل هي العطا وقيل القسم جمع قسم وهو الحظ والنصيب من الخير
وانما اعقب ما ذكر بقوله ورازق القسم لان النسم محتاجه الى ما تتغذى به وتعيش للبقا فكان فيه ذكر
وجود الاناسي وذكر بقايهم وفي ذكر ذلك عند ابتدا ذكر اصول الشرايع التي هي مشروعه على الاناسي
مناسبه ظاهره وقيل في ذكر الرزق دون العطا لطف وهو ان الرزق ما تعرض للفقرا والعطا اسم
لما يعرض للكمال كالمقاتله واشباههم والمبدع هو الذي لم يعهد مثله والله سبحانه وتعالى هو المبدع بالمعنى
اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مثل له في ذاته ولا نظير له في صفاته وافعاله ليس كمثله شي
وهو السميع البصير والبدايع جمع البديع بمعنى المبدع بفتح الدال وهو المخترع لا على مثال ثم انه تعالى
وتقدس لما خلق الانسان على همم شتى وطبايع مختلفه واخلاق متفاوته وادراكات متباينه وغير ذلك

من المعا

من المعاني والصفات الداله على عظم قدرته تعالى شانه وعز سلطانه وكان هو من بدايع ابداعه عز وعلا
قال رحمه الله ومبدع البدايع بناء على هذا وليوافق قوله خالق النسم والبدايع في اسمايه ثم بمعنى ذي ابداع كقولهم
تحية بينهم ضرب وجيع اي ذو وجع على طريقه قولهم جد جده فان الوجع في الحقيقه للمضروب كما ان الجد للجاد
والشارع من الشرع وهو الاظهار والتبيين قال تعالى شرع لكم من الدين اي بين واظهر والشرايع جمع
الشريعه وهي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين ومعنى شارع الشرايع واضع الاحكام ومظهرها وانما شرعها
لانه تعالى لما خلق الانسان على همم متفاوته واهوا متباينه وخلق مختلفة بخصايص ولوازم لا تكاد تنحصر
نحو كل واحد همته الى ما يستلذه طبعه ولا بد فيما بين الاناسي من المعاملات والمعاوضات وهم مجبولون
على الشهوه والغضب تهيجهم الشهوة ويزعجهم العصبيه على ما الفت به طبايعهم ولا يمنعهم عن القيام بموجب
الداعي الا العقل الثاقب والراي الثابت وقليل ما هم ولاجل ذلك يقع بينهم التجاذب والتقاتل بحيث يقع
بينهم الافنا كانوا محتاجين الى قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض
ولا يجوز ان يكون ذلك من تلقا انفسهم لانه لا يقبله الباقون فيجب ان يكون ذلك من عند خالقهم

فشرع الشرايع زجرا لجوامعهم على موافقه اهواهم وسعا من العمل بمقتضى شهواتهم فلذلك قال رحمه الله
وشارع الشرايع وليطابق في المعنى لقوله ورازق القسم ثم ذكر حال الشرايع لترغيب الطالبين
في اكتساب المفاخر الدنيويه واحراز السعادة الاخرويه فقال دينا رضيا الى اخره والدين المنسط
من الكتاب واجماع الامه وقيل هو وضع الهي سايق لذوي الالباب باختيارهم المحموده الى ما هو الخير
بالذات ويجوز ان يكون المراد من الشرايع مشروع هذه المله خاصه بدليل قوله دينا على الافراد اذ
لو كان المراد جميع الشرايع من لدن ادم الى عهد نبينا صلى الله عليه وسلم لقال اديانا رضيه
وانوارا مضيه والرضي بمعنى المرضي ودينا نصب على انه حال موكده من الشرايع وان لم يكن مشتقا
من لان ما دل على هياه صح ان يقع حالا سوا كان مشتقا او غيره على ما هو المختار عند البعض واما على قول
من شرط في الحال ان يكون مشتقا او في تاويله فنقول انه في تاويل المشتق لانه موصوف بالرضا فكانه
قال شرع الشرايع في حال كونها دينا رضيا اي منعوتا بالرضا وهذا كما ذكر جار الله رحمه في الكشاف
في اول حم السجده في قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا هو نصب على الحال اي فصلت اياته
في حال كونه قرانا عربيا وكذا ذكر في سوره الزمر في قوله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القران من
كل مثل لعلهم يتذكرون قرانا عربيا وهو حال موكده كقولك جاني زيد رجلا صالحا وانسانا عاقلا فاوقع
قوله قرانا حالا مع انه غير مشتق لكونه موصوفا بصفه كونه عربيا فكانه قيل موصوفا بالعربيه فكذا
ههنا الا ان دينا موصوف بقوله رضيا وقال الامام الاجل علا الدين رحمه الله تعالى ضمن الشارع معنى
الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اي جاعل الشرايع دينا رضيا والنور ضو النار وضو

كل من نار بنور اذا نور وفي عبارات بعض المتكلمين النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ومن اسمايه تعالى
النور وسبب صحة اطلاق ذلك عليه ان الوجود اذا قوبل بالعدم كان الظهور للوجود والخفا للعدم ولما كان
سبحانه وتعالى موجودا بذاته مبرا عن ظلمة العدم وامكان طريانه وكان وجود ساير الاشيا فايضا عن
وجوده صح اطلاق لفظ النور عليه ولما كانت الشرايع ظاهرة لمن عقل وانصف مظهرة لهم الطرق الصحيحة
الى الله عز وجل اطلق عليها النور ووصفه بالمضي مبالغة والاضاءة فرط الانارة قال تعالى هو الذي جعل
الشمس ضيا والقمر نورا وهي تاتي متعدية ولازمة والمناسب للمقام هو المتعدية قال الامام بدر
الدين الكردي رحمه الله تعالى فيه في صفة التخييل كانه تخيل بهذا قوله تعالى وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا والسراج
الشمس وهي ضيا فكانه جعل الدين شمسا اي في غاية الظهور وقمرا ايضا اي فيه نوع خفا مع ذلك لما ان الدين
بين ظاهر جلي لا يستتر على ذي عينين وسر خفي منهم لا يكاد ينكشف الا الذي لب يدرك تامله كالقمر لا
يرى فيه شي الا بتكلف وتبصر وصفة التخييل هي صفة الايهام وهي ذكر لفظ له استعمالان قريب وبعيد
فاذا سمعه الانسان سبق الى فهمه القريب ومراد المتكلم منه البعيد وانما ذكره الايهام القريب
في الحال الى ان يظهر منه البعيد وتسمى هذه الصنعة تورية ايضا وهي كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه واكثر المتشابهات
من هذا القبيل لكونها ذات معنيين وحديث الابرة والميل في القامة التامة من هذه الصنعة وذكرا
للانام اي شرفا لهم كقوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم او عظة لهم لما انه في العقل
داعيا الى الخير وناهيا عن الشر فيكون الدين الموصي ذكر الانام لفوز السالك فيه والانام الخلق وهو اسم
جمع لا واحد له من لفظه والمطية واحدة المطي وهي المركب فعيلة بمعنى مفعوله والتا للتمييز الواحدة
من الجنس والمطايا القصر الظهر والمعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فلذلك الدين وسيلة
الى المقصد الاقصى وهو دار السلام والى يتعلق بمحذوف اي موصوله الى دار السلام الى دار الله تعالى
على ان السلام اسم من اسما الله تعالى بمعنى ذو السلامة من كل افة ونقيصة اي الذي سلمت ذاته عن الحدوث
والعيب وصفاته عن النقص والزوال فعلى هذا يكون من اسما التنزيه وقيل معناه ذو السلام على
المومنين في الجنان كما قال تعالى سلام قولا من رب رحيم ووظيفة العارف من هذا الاسم ان يتخلق به بحيث
يسلم قلبه عن الحقد والحسد وارادة الشر وقصد الخيانة وجوارحه عن ارتكاب المحظورات واقتراف
الاثام ويكون سلما لاهل الاسلام ساعيا في دفع المضار عنهم مسلما على كل من يراه عرف او لم يعرف وقيل
السلام في قوله الى دار السلام السلامة اهلها وما فيها من النعيم عن الافات اي الجنة وهذا انما يستقيم اذا اول
اذ اضافة الموصوف الى صفته غير جايزة من غير تاويل وتاويل ذلك الى دار الجنة السلام او نحو ذلك وسميت
الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعيم عن الافات والفنا او لكثرة السلام فيها قال تعالى

تحيتهم

(٤)

تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب رحيم قال رحمه الله احمده على الوسع والامكان
الى قوله وعلى اصحابهم اجمعين اقول لما وصف الله سبحانه وتعالى بكونه خالق النسم ورازق القسم الى اخره كان ذلك
مستوجبا لان يحمد تعالى فقال احمده على الوضع بعد ما حمده مرة وكان ذلك جوابا عما يقال ما تقول في من هذه
صفاته اذ الكلام المذكور فحواه يولد هذا السوال وانما خص الوسع لانه ليس في قدرة البشر وغيره
ان يحمد الله تعالى على قدر ما يستحقه ولهذا قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم
ذكر الامكان مع الوسع لان الامكان اعم من الوسع فكانا متغايرين اذ الوسع هو القدرة على الشي والطاقة
فيه وربما يكون الشي ممكنا في نفسه ولا يكون مقدورا عليه في الحال كالالوف المنقودة من الدنانير فانها ليست
بمقدورك وان كانت ممكنة في نفسها وكشف الحال فانه ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر ولان
الوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل واذا كان كذلك فيصح عطف احدهما على الاخر واشار بقوله
واستعينه الى قوله تعالى واياك نستعين والرضوان بكسر الراء وضمها هو الرضا وخص طلب الرضوان
بالاستعانة لكونه اعظم النعم واعلاها والنيل مصدر نال اذا اصاب والسبب كل شي يتوصل به الى غيره
ومنه قيل للحبل والغفران مصدر غفر يقال غفر غفرا ومغفرة وغفرانا اذا اعطي كذا في الصحاح ومن اسمايه
تعالى الغفور وهو كثير المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر
وهو الباس الشي ما يصونه عن الدنس ولعل الغفار ابلغ منه لزيادة بنايه وقيل الفرق بينه وبين الغفار
ان المبالغة فيه من جهة الكيفية وفي الغفار بمعنى الكمية كذا قاله الامام القاضي ناصر الدين رحمه الله ثم ذكر الشهادتين
لان ذلك من سننه قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذما والرسول من الرسالة وهي
الابلاغ بمعنى المرسل فعول بمعنى مفعل يقال ارسلت فلانا في رسالة فهو رسول ومرسل والصلاة
من الله تعالى الرحمة ومن الملايكة الاستغفار ومن العبد الدعا قاله الامام بدر الدين الكردي رحمه الله والال
اصله الاهل عند البصريين ولذلك صغر على اهيل فابدلت هاوه الفا وعند الكسايي اصله الاول
قلبت الواو الفا وخص استعماله بالاشراف واولي الخط والشان كالخلفا والملوك ونحوهم يقال
ال الخليفة وال الملك ولا يقال ال الحجام وال الاسكاف ثم اله صلى الله عليه وسلم من جهة النسب هو ما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هم اولاد علي وجعفر وعقيل والعباس ومن جهة الدين كل مومن لما روي
انه صلى الله عليه وسلم سيل من الك يا رسول الله قال كل مومن وفي رواية كل مومن تقي فان كان المحفوظ
هو الاول فاله المومنون على الاطلاق وان كان الثاني ففيه اشارة الى ان التقوى هي المعتبرة في الاكرام
قال تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وانما ذكر الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم عقيب
حمد الله تعالى لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خصني بكرامات احدها اذا ذكر الله تعالى
ذكرت معه وفيه تعليم للعباد بان الوصول الى الحق تعالى ليس الا من طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم

ثم ذكر الصلاة على الآل بعد النبي عليه السلام لأن افراد الصلوة شرع للانبيا عليهم الصلاة والسلام بطريق
الاصالة واما الصلاة لغيرهم فعلى سبيل التبعية وافراد اهل البيت بالصلوة مكروه لانه يودي
الى الاتهام بالرفض ومن شان المومن ان لا يقف مواقف التهم والاصحاب جمع صحب كافراخ وفرخ
والصحابة الاصحاب وهي في الاصل مصدر والنبأ الخبر ومنه النبي لانه انبأ عن الله تعالى فهو فعيل بمعنى
مفعل لكن العرب تركت الهمزة فيه كما في الذرية والبرية ويجوز ان يكون ماخوذا من النباوة وهي ما ارتفع
من الارض ومعناه انه شرف على ساير الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول وهو الاوجه لان فعيلا بمعنى مفعل
غير فصيح ونادر والمرسل من يكون صاحب كتاب والنبي من ينبي عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب
كيوشع عليه السلام وعن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله كم الانبيا قال مائة الف
وعشرون الف قلت كم الرسل من ذلك قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا قلت من اولهم قال ادم
واما اولو العزم من الرسل فنوح وابرهيم ومحمد عليهم الصلاة والسلام كذا ذكر الشيخ الامام
العلامة محي الدين بن العربي في المحاضرات برد الله مضجعه الجما من الجموم وهو الاجتماع والكثرة والغفير
من الغفر وهو التغطية جعلت الكلمتان موضع الشمول والاحاطة وعن المازني لم تقل العرب
الجما الا كذا موصوفا ذكرا في الفايق وانما ذكر الصلاة على الانبيا والمرسلين لما روي انه عليه السلام
قال صلوا على اخواني من المرسلين كما تصلون علي فانهم بعثوا كما بعثت وهذا اظهار منه عليه السلام
حرمة الانبيا والمرسلين عليهم السلام وفيه نزاهة عن الحسد والبخل وتعليم الامة الايثار وترك
الاختلاف ليتواصلوا ولا يتباغضوا وانما ذكرها عقيب الصلاة على آل الرسول عليهم السلام لانه
لو ذكر الصلاة عليهم بعد الصلاة على الانبيا عليهم لادى الى افرادهم بالصلاة وانه مكروه على ما مر
فان قيل ان نبينا عليه السلام افضل من ساير الانبيا عليهم السلام فتقديمه على ساير الانبيا امر مستحق
فاما الصحابة رضي الله عنهم فليسوا مفضلين على الانبيا لان درجة الولي وان جلت لا تساوي درجة
النبي فضلا عن الفضل عليها فكيف قدم ذكر الاصحاب على ذكر الانبيا والمرسلين قلنا ليس هذا من تفضيل
الولي على النبي بل من قبيل تتميم الصلاة عليه وعلى ساير الانبيا ايضا وجب ان يكون امرا مسلما قال رحمه الله
العلم نوعان الى قوله في علم الاصول اقول قوله العلم نوعان مبتدا وخبر ومن شرط المبتدا ان يكون اخص من
الخبر او مساويا له اما كونه اعم من الخبر فغير جائز لعدم استقامة معناه اذ لا يستقيم ان يقال الحيوان
انسان ولكن يقال الانسان حيوان او حيوان ناطق ثم العلم عام لانه يتناول علم التفسير والحديث
وعلم الفقه والاصول وعلم العربية وغير ذلك وقوله نوعان خاص لما ان العلم انواع الاصول وبيان
ما المكلف وعليه فصار تقدير الكلام العلم الذي ابتلينا به نوعان كما قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله
او العلم الذي نحن بصدده بيانه نوعان او العلم الذي يسعدنا ويبلغنا الى درجة الكمال دنيا ودينا نوعان

او العلم النافع الرافع الناجع نوعان وما سواهما كانه ليس بعلم كقولهم العالم في البلد زيد اي الذي يعتد به
ويعتمد عليه للحصر في العالم في البلد زيد وان كان فيه غيره او ما شاكل ذلك مما يجري في هذا السلك واذا كان كذلك
فكان المبتدا مساويا للخبر والنوعان المذكوران احدهما علم التوحيد اي توحيده عز وعلا وافراده بالالوهية
ونفي الشريك عنه التوحيد بلي داسر ولي لمس و بكي اعتقاد ذو جهان وعلم الصفات اي وعلم ازليه صفاته
تعالى وهو ان يعلم ان صفاته تعالى ازلية قايمة بذاته غير حادثة اذ العلم بان لله تعالى صفات من العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال واشار بذلك رحمه الله الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالمعتزلة
ولا من القايلين بحدوث الصفات كالكرامية والنوع الثاني علم الفقه والشرايع والاحكام وانما ذكر
رحمه الله علم التوحيد والصفات هنا مع انه في بيان اصول الفقه لا في بيان اصول الدين لانه لما حصر
العلم المذكور على نوعين وجب عليه بيان ذينك النوعين حتى ان القاضي ابا زيد وشمس الايمة
السرخسي رحمه الله لما ذكرا في كتابيهما حصر النوعين لم يذكرا علم التوحيد والصفات ثم المصنف
٥ رحمه الله انما حصر العلم على هذين النوعين لان العلم يسعدنا في الدنيا والاخرة وهذا العلم وان كان
اكتساب غيره ايضا من المناقب السنية والفضايل العلية لكن ذلك انما يكون على وجه الوسايل الى هذا العلم
لا الى وجه المقاصد وانما قدم بيان اصول الدين على بيان علم الفقه والشرايع والاحكام لانه اصل
لجميع علوم الدين على ما عرف فوجب تقديمه على غيره ثم علم الفقه يأتي بيانه لغة وشريعة وعن ابي
حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وانما هي نتيجة الله في القلوب المنبجسة والنوع من
المسح كالجلسة من الجلوس والمراد بها هنا اثر الرحمة وعلم الشرايع عبارة عن العلم بالمشروعات
فكانت الشرايع اعم من الفقه والاحكام وعلم الاحكام هو العلم بالحلال والحرام ونحو ذلك اذ الحكم
هو الاثر الثابت بالعلة وانه اخص من الشرايع ولما كانت الاحكام هي المقصودة من الشرايع اذ
الابتلا انما يتحقق بها افردها بالذكر بعد ان كانت داخلة تحت الشرايع لشرفها وفضيلتها والاصل
في النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة المتواترة فان قيل لا نسلم
ان الاصل فيه التمسك بالكتاب لانه لو كان كذلك لما كان اهل الفترة مواخذين بالتوحيد والايمان
بخلافه بدليل قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها فان هذا تنصيص على ان اهل
الجاهلية كانوا مواخذين بالايمان قبل نزول الكتاب اليهم الى هذا اشار في التاويلات قلنا نعم
هو كذلك لما ذكره المصنف رحمه الله في حق اهل التوحيد تدينا بدليل ما ذكره في النظر من اهل الاعتزال
والخوارج الا ان بعضهم بسبب الاهوا والبدع وما افضى مذهبهم الى القول بالاشتراك مع انهم
ينزهون انفسهم عنه كقول المعتزلة ان افعال العباد مخلوقة لهم فكانوا قايلين باشراك في خلق الله تعالى
فقال المصنف رحمه الله في مثل هذا ان الاصل في نفي الاشراك واثبات التوحيد التمسك

بالكتاب والسنة ففي الكتاب دليل على ان افعال العباد ليست مخلوقة لهم كقوله تعالى الله خالق كل شي وافعال
العباد شي فكان الله تعالى خالقا لها وندلك في الصفات واما قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فنزلت في حق اهل
الكفر من اهل الجاهلية ضرنكا ولم يكن لهم الكتاب فكان عليهم ان يتاملوا في التوحيد ويومنوا بالله وحده
لوضوح الدلايل عليه على ما قال القايل ففي كل شي له اية تدل على انه واحد فلما لم يتاملوا في التوحيد
وبقوا على الاشراك كانوا مواخذين بذلك ولان كل واحد من اهل الحق والباطل يدعي ان الذي قاله هو
موجب العقل لا موجب الهوي فلا بد من حاكم يحكم بان الذي قاله هو الصواب وانه موجب العقل لا موجب
الهوي والذي قاله الاخر هو موجب الهوي وهو باطل وذلك الحاكم هو الكتاب والسنة فلما تم الحكم
بالكتاب فلما تم الحكم بالكتاب والسنة صار الاصل الكتاب وما يتبعه فيه لان العبرة للمتمم فلذلك
اصلها الاصالة في التمسك بالتوحيد الى الكتاب والسنة وقال الامام علا الدين عبد العزيز سلمه الله
قوله والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة هذا في المباحثة مع النفس او مع اهل
اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبي عليه السلام وحقيقة القران وانتحلوا الاسلام الا انهم
بسبب اهوايهم خرجوا عن حد الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات
زاعمين انهم ما ذهبوا اليه عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقران ان ٢
مثل المجوس والوثنية والفلاسفة فلا ينفع التمسك بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك
اذا بالمعقول الصرف قوله ومجانبة الهوي والبدعة برفع المجانبة وجر البدعة والهوي ميلان النفس
الى ما يستلذ اليه الطبع من غير دليل شرعي على شريعته والبدعة هي الامر المحدث الذي لم يكن من فعل
الصحابة والتابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي ثم الهوي ما يكون من نفسه والبدعة ما يكون منه ومن
غيره لانه اذا كان مجانبا للهوي والبدعة لم يحمل الكتاب والسنة على ما يوافق هوي نفسه ولا على ما يوافق
ما ابدعه غيره كما قالت الروافض المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان والمراد من الظالم
في قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قوله تعالى لم اتخذ فلانا خليلا عمر وكذلك الاصل هو
لزوم طريق السنة وهي عقيدة الرسول عليه السلام ولزوم طريق الجماعة وهي عقيدة الصحابة رضي
الله عنهم اجمعين وما ذكرنا من الطريقين الذي كان عليه الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين ومضى
عليه الصالحون رحمهم الله وهم تبع التابعين وهو الذي ادرك المصنف رحمه الله مشايخهم اي استاديه كالامام
احمد الطواويسي والامام شمس الايمة الحلواني رحمه الله وكان ما سبق من الطريقين سلفه وسلف الرجل في اللغة
اباوه المتقدمون وجمع اسلاف وسلاف وعنى رحمه الله بذلك ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رضي
الله عنهم والمراد بعامة اصحابهم اكثرهم اذ بعضهم موسوم بالهوي والبدعة كبشر المريسي ويقال عنيت
بالقول كذا اي اردته وعنوت الشي اي اخرجته واظهرته وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في علم التوحيد

والصفات

٧

والصفات كتاب الفقه الاكبر وهو مختصر في اصول الدين وانما وصف الفقه بالاكبر لما ان شرف
العلم بشرف المعلوم ولما كان المعلوم من اصول الدين ذاته تعالى وصفاته لا يكون علم اكبر من ذلك العلم فلذلك سمي
ان يسمي بالفقه الاكبر والتصنيف في اللغة جعل الشي اصنافا وتمييز بعضها من بعض وذكر ابو حنيفة رحمه
الله في الفقه الاكبر اثبات صفاته تعالى فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمايه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل قادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل والفاعل هو الله سبحانه
وتعالى وفعله صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة
ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى وفي ذلك اشارة
انه من المثبتة وهم اهل السنة والجماعة لا من المعطلة وهم المعتزلة كما توهم بعض الجهال الحساد ذلك
في حقه سبحانك هذا بهتان عظيم وكذا ذكر رحمه الله في الفقه الاكبر اثبات تقدير الخير والشر منه
٦ تعالى وان الخير والشر كله بمشيته وارادته وفيه رد لمذهب المعتزلة فانهم يقولون ان الشر ليس
بارادة الله تعالى وقد حكي ان محمود المتكلم الخير والشر كله بمشيته تعالى من المعتزلة ناظر ابن فورك
وهو من اهل السنة فقال محمود سبحان من تنزه عن الفحشا وقال ابن فورك سبحان من لا يجري في
ملكه خلاف ما يشا وكذا اثبت رحمه الله في الفقه الاكبر الاستطاعة مع الفعل اي القدرة المقارنة
للفعل لا السابقة عليه واثبت فيه ان افعال العباد كلها مخلوقة بخلق الله تعالى اياها ورد القول بالاصلح
اي القول بان رعاية الاصلح على الله تعالى واجبة مردود وفي هذا كله رد لمذهب اهل الاعتزال
فانهم هم القايلون بذلك وقال الامام مولانا علا الدين عبد العزيز سلمه الله واما مسالة الاستطاعة
والاصلح فما وجدتهما في النسخة التي كانت عندي من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد
ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل فيه ايضا واثبت
فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد
القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما في موضع اخر اقول الظاهر ما ذكرنا لدلالة السابق عليه لانه
في بيان ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله في الفقه الاكبر من ذلك النوع وصنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب
العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وهو كتاب بعثه ابو حنيفة رحمه الله الى عثمان البتي رحمه الله وهو من اصحابه
وقال في الكتابين المذكورين لا يكفر احد بذنب اي اذا لم يقصد بذلك خلاف امر الله تعالى بل فعله
ذلك لغلبة شهوة او عصبية حملته اليه ويكون غير مستخف به ويخاف ويرجو وفي ذلك اشارة الى رد
مذهب الخوارج فان عندهم من ارتكب كبيرة او صغيرة يصير بذلك كافرا وكذا قال رحمه الله في
الكتابين لا يخرج به من الايمان اي لا يخرج احد بذنب من الايمان وفيه رد لمذهب المعتزلة فانهم قالوا
من ارتكب كبيرة يخرج بها من الايمان ولا يدخل في الكفر وان مات من غير توبة وقال ايضا في ذلك

ويترحم له أي يصح ان يقال لصاحب الكبيرة رحمه الله وان مات عليها من غير توبة او يقال يرحم الله صاحب
الكبيرة ان مات عليها ولم يتب والدعا بالمغفرة له افضل من الدعا عليه باللعنة ويدخله الله تعالى الجنة ولا يخلد في
النار اما بعد العفو عنه بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او بكرمه تعالى واما بعد العقوبة بقدر ذنبه وفيه
ايضا رد لمذهب المعتزلة فانهم لا يقولون بذلك وكان ابو حنيفة رحمه الله اماما اي مقتدى الامة في العلوم
الاسلامية على التحقيق صادقا اي ذا صدق وقيل محققا في علم الاصول اي اصول الدين لان الكلام فيه
يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اي صادق الحملة وصادق الجري ويحتمل ان يكون هذا ردا
لاعتراض معترض على ان يقول ان ابا حنيفة انما قال في مصنفه ما سبق ذكره في اثبات الصفات وغيرها من
غير علم به لانه كان مشتغلا بتخريج المسايل الفقهية لا باصول الدين فرد هذا الاعتراض بقوله وكان اماما
صادقا في علم الاصول لا كما يظنه المعترض من جهلة اهل البدع ثم ان الغرض من ذكر هذه الكلمات في اول
الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال
كل مجتهد مصيب ودفع ظن من وقع فيه من الشافعية واصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الراي وانه كان
يقدم الراي على السنة فبدا اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ذلك كتاب الفقه الاكبر الى اخره
وقال رحمه الله وقد صح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القران
ستة اشهر الى قوله وهذا اصل يطول تعداده اقول قد صح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا
حنيفة اي تكلمت معه بنظر العقل في مسئلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه على ان من قال
بخلق القران فهو كافر والمعنى في ذلك ان القران كلام الله سبحانه وتعالى تعالى ازلي اذ لو لم يكن كذلك ثم صار
متصفا به لتغير ما كان عليه والتغير من علامات الحدوث فمن لم يقل بازليته فقد اعتقد حدوث الله عز
وعلا تعالى الله عن ذلك فانه كفر ولان فيه انكار الشرايع من الصلاة والزكوة وغيرهما لانه لو كان مخلوقا
لم يكن صفة لله تعالى لان صفاته تعالى قديمة ازلية على ما عرف وحينئذ لم يكن الله تعالى امرا ولا ناهيا ان امره ونهيه
انما يعلم بالقران فكان فيه القول بارتفاع الشرايع كلها وهو كفر صريح نعوذ بالله من ذلك ثم المراد هاهنا
من القران هو الصفة القايمة بذات الله تعالى واما الذي هو مكتوب في مصاحفنا ومحفوظ في صدورنا
ومقرو بالسنتنا فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق ويويد ذلك ما ذكر في التمهيد وتسمى العبارات
كلام الله تعالى على معنى انها عبارات دالة على كلامه الازلي القايم بذاته وهو المعنى بقولنا القران كلام الله
تعالى غير مخلوق ثم انا نقول القران مقرو بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا غير حال
فيها وتفسير ما بينا وهذا كما يقال الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محاربنا غير حال فيها وقد صح
هذا القول اي القول بان من قال بخلق القران فهو كافر عن محمد بن الحسن ايضا رحمه الله قال مولانا الاستاذ
العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله انه وصل الينا هذا القول بطريق الاحاد واما المشهور منهم

فهو انهم قالوا لا تكفروا اهل قبلتكم قال المصنف رحمه الله وقد دلت المسايل المتفرقة عن اصحابنا
اي المروية عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شي من مذاهب الاعتزال والى ساير
الاهوا اي باقيها ماخوذ من السور وهو البقية من المشروب ثم ان اهل الاهوا تفرقوا على ست فرق وهي
القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجية ثم تفرقت كل فرقة على اثني عشر فرقة
فصار الكل اثنين وسبعين فرقة وانما خص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفي جميع الاهوا عنهم لان
المعتزلة هم الذين ادعوا انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهوا ومن تلك المسايل قوم صلوا بجماعة
في ليلة مظلمة فصلى كل واحد منهم الى جهة بالتحري فمن علم منهم حال امامه بانه اخطا فسدت صلاته لان
الامام عنده مخطي فلو كان كل مجتهد مصيبا كما قالت المعتزلة لما فسدت صلاته كما اذا صلى في جوف الكعبة
فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقية كل مجتهد مخصصة بتحريها اذ اجتهاد كل مجتهد في حق نفسه
لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة فانه ثابت في حق المضطر دون
غيره بخلاف الصلاة في الكعبة فان كل جهة فيها حق في حق جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد
حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير حقيته بتلك النسبة كحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان
يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وهاهنا اعتقده مخطيا مطلقا
فاوجب فساد الصلاة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فسادها كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم
صحت صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان كان جواز الادا بالتيمم ثابتا في حق الامام
دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا ومنها ما ذكر في كتاب الايمان رجل قال لغيره انك
غدا ان استطعت فامراتي كذا انه يقع على سلامة الالات والاسباب فان قال عنيت بالاستطاعة
القدرة المقارنة للفعل صدق ديانة فعلم بهذا انهم قالوا بوجود القدرة المقارنة للفعل وان ذلك
يرد مذهب المعتزلة فانهم غير قائلين بالقدرة المقارنة ومنها اذا قال الرجل والله لاقلبن هذا الحجر ذهبا
ولامسن السما ان يمينه انعقدت لكونها متصورة بطريق الكرامة وحنث عقيبها وفيه رد لمذهب اهل
الاعتزال فانهم ينكرون كرامات الاوليا ومنها ان القاضي اذا قضى بشهادة الفساق نفذ قضاوه بناء على
ان المومن وان ارتكب كبيرة يبقى مومنا لكونه كامل الايمان وفيه نفي لمذهب المعتزلة فان مرتكب الكبيرة
عندهم يخرج من الايمان لكون الاعمال عندهم من الايمان ومنها ان ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله قالا اذا حلف
بوجه الله لا يكون يمينا كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ومنها ان المومن اذا اجتنب الكباير وكان
حسناته اغلب من سيئاته قبلت شهادته وان الم بمعصية صغيرة وهو الصحيح في حد العدالة اذ لا بد من
التوقي عن الكباير كلها وبعد ذلك المعتبر هو الغالب لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب الشهادة

وهو مفتوح للمفتوق وفيه رد لقول الخوارج فان عندهم يصير كافرا بارتكاب الصغيرة يقال المراد بالكبيرة
والم الوجل من اللمم وهو صغاير الذنوب ويقال هو مقاربة المعصية من غير مواقعة وقال الاخفش المقارب
من الذنوب كذا في الصحاح ومنها انهم قالوا يكفر من ارتكب معصية فامامة الكافر لا تجوز امامة الفاسق
مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا يكفر من ارتكب معصية فامامة الكافر وفيه رد لمذهب
الرافضة ايضا لانهم شرطوا الامام المعصوم لصحة الامامة ومنها ذكر في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن
ابي حنيفة رضي الله عنهم في ميراث رجل قسم بين غرمائه قال لا اخذ من الغريم كفيلا ولا من الوارث وهذا
شي احتاط به بعض القضاة وهو ظلم اي ميل عن سوا السبيل وبهذا يعلم ان ابا حنيفة رحمه الله كان يعتقد
ان المجتهد يخطي ويصيب لان الاصل في القاضي ان يكون مجتهدا وما روي عنه انه قال كل مجتهد مصيب
اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويوجر عليه وان كان مخطئا عند الله تعالى او اراد
ان كل مجتهد مصيب ومنها ما ذكر في الجامع الصغير يكره للرجل ان يقول في دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك
والعبارة الثانية لا تجوز بالاجماع لانها توجب صفة القعود في ذاته تعالى وذلك لا يجوز للكراهية
العبارة الاولى لا تجوز لانها توهم ان عزه متعلق بالعرش وهو يوهم الحدوث في صفات الله تعالى والله تعالى
بجميع صفاته قديم وعند ابي يوسف رحمه الله لا باس بذلك وبه اخذ الفقيه ابو الليث رحمه الله وفيه رد لمذهب
الكرامية فانهم زعموا ان الله تعالى متمكن على العرش وانه باطل لانه ان كان مقدرا بمقداره او اصغر منه
يلزم ان يكون تعالى متناهيا والتناهي من امارات الحدوث وان كان اكبر منه فالقدر الذي يوازي العرش
يكون مقدرا ويلزم منه التجزي والتبعيض وكل ذلك على الباري تعالى محال ومنها انهم قالوا اذا ارتكب
العبد ذنبا يوجب الحد فاجري لا يحصل له التطهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه كذا اشار اليه
في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع
الكفر ومنها انهم بنوا مسايل كثيرة على الافعال الاختيارية من العباد كما في الحدود والقصاص والعصوب وعلم
وعلم بهذا انهم لم يكونوا من الجبرية ومنها انهم قالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض ومنها
انهم قالوا بحقية روية الله تعالى من جملة المسايل التي قالوا بها وسماعنا ايضا بالفتح وذكر الامام علاء الدين عبد العزيز
رحمه الله قوله انهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد
في المسايل ما يدل على حقية روية الله تعالى لكنه ذكر في الفقه الاكبر الله تعالى يرى في الاخرة يراه المومنون
وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وقالوا بحقية عذاب
القبر لمن شاء الله تعالى وهم الكافرون وبعض المسلمين تمسكا بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ونحو ذلك وقالوا بحقية خلق الجنة والنار استدلالا بسكنى ادم وحوى عليهما السلام في الجنة وبقوله تعالى

وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وبقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين
وفي ذلك رد لمذهب الاعتزال فانهم انكروا عذاب القبر وانهم انكروا ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم وقوله
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله ويتعلق بقوله والى ساير الاهوا وجهم بن صفوان هو راس الجبرية من خراسان
وقيل من ترمذ ومن مذهبه ان الجنة والنار تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا
فعل لاحد على الحقيقة الا الله وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبور
في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب وتبصرة الادلة وانما قال ابو حنيفة رحمه الله
له اخرج عني يا كافر لانه غلا في هواه وكان خبيثا كذا وقاله له على سبيل الشتم على ما قيل عن ابي عبيدة انه
قال خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل ابن سليمان والاخر نفى حتى عطل وهو
جهم بن صفوان كذا في الكشاف والاخرة تانيث الاخر الذي هو ضد الاول وهي صفة الدار وهي من
الصفات الغالبة عليها للاسمية وكذلك الدنيا ومنها انهم بحقية ساير احكام الاخرة على الذي نطق
به الكتاب والسنة وكذلك كقراءة الكتب يوم القيامة لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه
منشورا اقرا كتابك الاية وكاعطاء كتب المومنين بايمانهم وكتب الكفار بشمايلهم وراء ظهورهم لقوله تعالى
فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا واما من اوتي كتابه وراء
ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
الاية وكالميزان لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الاية وكالصراط لقوله تعالى ان الصراط جسر ممدود على
وجه جهنم وعلى متن جهنم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهذا فصل اي والنوع الاول وهو علم التوحيد
والصفات فصل يطول تعداده اي عده فلنقتصر على هذا القدر منه اذ به كفاية في تحصيل المطلوب في هذا
المحل لان فيه اشارة الى معظم مسايل اصول الدين والى ان الاصحاب رحمهم الله قالوا بها ولم يميلوا الى شي من
مذاهب اهل الاعتزال والاهوا وسمي النوع الاول فصلا لانه يفصل عنهم عن نفسه ويميزه عنها قال
رحمه الله واما النوع الثاني فعلم الفروع وهو الفقه الى قوله تعالى فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها اقول
لما فرغ رحمه الله من بيان النوع الاول من العلمين شرع في بيان النوع الثاني منها وهو علم الفروع وانه الفقه
وانما سمي علم الفروع لابتنائه على علم اصول الدين والصفات لتوقف ادلة الفقه الكلية على معرفة الباري
تعالى وعلى صدق المبلغ وصدقه على دلالة المعجزة وذلك لان كون الكتاب حجة مثلا متوقف على معرفة ذات الله تعالى
وصفاته لكون الكتاب كلامه وعلى صدق المبلغ وهو النبي عليه السلام وصدقه متوقف على المعجزة الدالة على
صدق مدعي الرسالة وكل ذلك انما يعرف في اصول الدين ولذلك قيل اصول الاحكام فرع لاصول الكلام
والفرع ما يبتني على غيره ثم الفقه في اللغة هو الفهم تقول العرب فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى حكاية عن
قوم شعيب عليه السلام ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا

قالوا ج

علم الصلاح والاحوال

وهو علم التوحيد

كتابك

اي لا تفهمونه والمراد من الفهم الذي لا يجوده الذهن ولا العلم على ما قيل الفهم هو العلم فان العامي
الفطن يسمى فهما ولا يسمى عالما وذكر الحكيم الترمذي رحمه الله في نوادر الاصول الفقه مشتق من تفقي الشي
اذا انفتح وتفقا الجرح اذا انفجر والاسم تقي والها والهمزة تبدل لان تجري احدهما عن الاخرى في الفهم هو العارض
الذي يعرض من النار فاذا عرض الفتح بصر القلب فراى صوره ذلك الشي فالانفتاح هو الفقه والعارض
هو الفهم واما في الشريعة فهو على ثلاثة اقسام على ما ذكره المصنف رحمه الله الاول علم المشروع بنفسه وهو
علم الحلال والحرام والجواز والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه بذاته من غير تنصيص على
كالعلم بان النكاح حلال والزنا حرام ونحو ذلك والثاني اتقان المعرفة اي احكامها به اي بعلم المشروع بنفسه
وهذا القسم الثاني هو معرفة النصوص بمعانيها الى جميع عللها كما يقال دخلت عليه بثياب السفر واشترت
الفرس بلجامه وسرجه اي معها وهذه الباء تسمى باء المصاحبة والمشايخ رحمهم الله في الصدر الاول والثاني لم
يستعملوا لفظ العلل وانما استعملوا مكانها المعاني اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لا يحل دم
امرء مسلم الا باحدى معان ثلاث الحديث الا باحدى علل والدليل عليه لفظة احدى بالتانيث ولفظ ثلاث بالتذكير
ومنه قول القدوري والمعاني الناقضة للوضوء الى اخره والمعرفة علم تقدمه غفلة قاله القاضي ابو بكر
ولهذا لا يجوز اطلاق العارف على الله تعالى وقال الراغب الاصفهاني ادراك الاثر بدون الذات وبهذا
يقال عرفت الله ولا يقال علمته وقيل هي ادراك البسيط دون المركب وقيل هي حقائق ارتسام الموجودات
في النفس بقدر الطاقة البشرية من ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله وغيرها واختار اهل التحقيق
هذا القول وقيل هي اسم للعلم المستحدث والظاهر ان المراد منها في الكتاب هو القول الاول والرابع وقيل
هو الاسبق وقوله وضبط الاصول بفروعها اي مع فروعها على ما ياتي بيانه ثم نظيرما ذكر من معرفة النصوص
بمعانيها هو ان تعرف معنى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد انتقاض الخارج من السبيلين بسبب انه
نجس خارج من بدن الانسان وتقيس عليه الفصد والحجامة بهذه العلة الجامعة وهذا ايضا نظير ضبط
الاصول بفروعها او نقول هو ان تعرف ان الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان هذا اصل وفرعه هو ان تعرف ان
المس لا يكون حدثا في قوله تعالى او لامستم النساء لان مجازه وهو الجماع مراد من هذا النص فلا تكون
الحقيقة مرادة او ان تعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وتيقن في الحدث وجب عليه
الوضوء وبالعكس لا يجب والقسم الثالث من الاقسام الثلاثة هو العمل بعلم المشروع حتى لا يصير العلم
نفسه مقصودا اذ المقصود من المشروعات والتكاليف هو الابتلاء والامتحان الذي به يتميز به المحاصر
غيره والمتمكن من العابد على حرف والابتلاء انما يتحقق بالعلم والعمل لا بالعلم وحده فكان العمل هو المقصود
بالذات والعلم وسيلة اليه ولهذا قال عليه السلام اعوذ بالله من علم لا ينفع ونحوه علم لا يعمل به وقال
عليه السلام اعوذ بالله من عليم اللسان جاهل القلب وهو الذي لا يعمل بعلمه سماه عليم اللسان وان كان محل العلم

(٩)

هو القلب لانه لما لم يعمل بعلمه كانه لا علم له اصلا الا ترى الى قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة
من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون كيف اثبت لهم العلم على سبيل التاكيد القسمي او لا ونفى عنهم
اخرا حيث لم يعملوا بعلمهم وحكي ان اعرابيا دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علمني يا رسول الله سورة
من القران فعلمه سورة اذا زلزلت فلما بلغ الى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية قال الاعرابي حسبي
يا رسول الله فقال عليه السلام فقه الرجل سماه فقيها حيث علم منه انه ضم الى علمه اعتقاده وعزمه على العمل به فان
قيل جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل مغايرة للعلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم مع ان العمل
مغايرة العلم حقيقة قلنا ان جعل العمل من قسم العلم حصل من تاويل قوله العلم نوعان بان المنجي من العقاب
او نحو ذلك على ما سبق تقريره والعلم انما يكون منجيا اذا كان العمل مقرونا به الا ان العمل في النوع الاول
بالقلب هو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح او نقول اراد رحمه الله من الفقه المذكور الفقه المطلق وهو
الكامل بدليل ما ذكر بعيد هذا بقوله فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه وكماله بالعمل
كما مر بيانه وقال الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله انا لا نسلم ان دخول العمل في التقسيم يضر به لا كذا ذا
فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع فرس وكذا وكذا ثم فسرت الحيوان بانه ناطق
فدخول النطق في التقسيم لا يضره وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد
فكذلك الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان
صحيحا مستقيما فاذا تمت هذه الاوجه وهي اقسام الفقه التي ذكرناها كان فقيها اي كان ما ذكر من الاوجه
فيها قال رحمه الله وقد دل على هذا المعنى الى قوله وقال عليه السلام اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه في
الدين اقول الدليل على المعنى الذي مر ذكره وهو ان الفقه عبارة عن علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة
به والعمل به هو ان الله سبحانه وتعالى سمى علم الشريعة حكمة بقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القران اي الكائنة او المذكورة فيه بعلم
الحلال والحرام ثم المراد من تفسيره رضي الله عنه العلم المقرون بالعمل لا مجرد العلم بقرينة الخير الكثير
لان ذلك عبارة عن حفظ النفس عن الافات في الدنيا ودفع العقوبات عنها في العقبى ولن يكون ذلك
الا بالعمل فلذلك كانت الحكمة متضمنة لهذا العلم مع العمل فحصل من هذا التفسير ان الفقه والحكمة عبارتان
عن معنى واحد فكان تفسير الحكمة بهذا تفسيرا للفقه ايضا وذكر في الكشاف يؤتي الحكمة
يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل وخيرا كثيرا تنكير تعظيم كانه قال فقد
اوتي اي خيرا كثيرا اي هو نابه في الخيرية والكثرة كما تقول مررت برجل اي رجل اي كامل في الرجولية
وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي الفقه والشريعة وذكر في الكشاف الى سبيل ربك الى الاسلام
بالحكمة بالمقالة [illegible] الموعظة الحسنة وهي التي لا تخفى

عليهم انك ناصحهم وشفيق بهم فيها وجوز ان يريد بالقران اي ادعهم بالكتاب
الذي هو حكمة وموعظة حسنة وانما قيد الموعظة بالحسنة دون الحكمة لان الحكمة حسنة ايما كانت ولا
تكون حكمة واما الموعظة فقبيحة في غير موضعها والحكمة في اللغة هي العلم المتقن والعمل به الا ترى ان
ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل والحكيم المتقن للامور فالعدل انما يسمى حكمة اذا كان
عن علم والرجل الناسي دكانا اذا علم بالعلم اذ لو لم يعمل بالعلم لكان سفيها لا حكيما وسمي الحكما سحرة لانه لا يجري عليهم
سحر الدنيا مع كونها اسحر كما لا يجري على الساحر سحر الساحر وانما لم يجر عليهم سحر الدنيا مع كونها اسحر من سحر
بابل لاتصال علمهم بعلمهم فعلم ان الحكمة هي العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به وقيل الحكيم هو الذي يمنع
نفسه عن هواها وعن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنعه عن الحرة والجموحة وكذلك الحال اشتقاق
اسم الفقه وهو الفقيه فانه مشتق من الفقه فيكون محلا لثبوت الاشتقاق دليل عليه اي على ما ذكر وهو ان
الفقه هو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال روبة ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات
الابلام وروي مصعبا مكان قرما وكذا ذكر في الكشاف فقوله فيها موضع الارسال لاصلته لان
ارسال يعدى بكلمة الى لا بفي قال تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ويقال ارسلت فلانا في رسالته كذا ذكره
جار الله والضمير في قوله فيها النوق والقرم الفحل وهو البعير المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ومنه
قيل للسيد قرم تشبيها بالفحل والمصعب ايضا الفحل وبه سمي الرجل مصعبا وذا اقحام اي صاحب ادخال
والاقحام ادخال الشيء في الشيء بالعنف قال مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله ذا اقحام اي ذا ايقاع
نفسه في الشدة ورجل طب بالعلم اي عالم وفحل طب اي ماهر بالضراب والابلام مصدر ابلمت الناقة
اذا ورم حياها من شدة الضبعة وهي شدة شهوة الناقة الفحل وقد ضبعت بالكسر تضبع ضبعا
كذا في الصحاح وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله الابلام بفتح الهمزة جمع بلمة بتحريك اللام يقال
ناقة ذات بلمة وبالناقة بلمة شديدة اذا اشتد ضبعها بفتح البا بالتثنية اي من شر وقال مولانا
بدر الدين الكردري رحمه الله الابلام بفتح الهمزة وكسرها وصف الشاعر القرم اولا بالاقحام الذي هو
عبارة عن العمل وثانيا بالطب وهو عبارة عن العلم ثم سماه فقيها بسبب علمه بما يصلح للناقة وما لا يصلح
بها والعمل بذلك فعلم بهذا ان الفقه عبارة عن العلم والعمل به لغة فمن حوى هذه الجملة اي جمع الاقسام
المذكورة وهي علم المشروع بنفسه الى اخره يقال حواه يحويه حيا اذا جمعه واحتواه مثله كان فقيها اي كان
حوايها فقيها مطلقا اي كاملا تاما وهو الذي اريد بقوله صلى الله عليه وسلم ولفقيه واحد اشد على الشيطان
من الف عابد وبقوله صلى الله عليه وسلم في وصف امته فقهاء حلماء كانهم من الفقه انبياء والا اي وان لم يحو
هذه الجملة المذكورة واقتصر على وجه او على وجهين فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض
اجزاء حقيقة الفقه وقد ندب الله تعالى اي دعا الى الفقه يعني الى تعلم الفقه وندب تعدى الى المفعول

الاول

الاول بنفسه والى الثاني باللام يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه فاجاب له كذا في الصحاح وعلى
هذا يكون المفعول الاول من قوله وقد ندب الله تعالى محذوفا وهو اهل الايمان او الناس وتعديه
المفعول الثاني بالى لتضمن ندب معنى دعا والمفعول الثاني من دعا يعدى بالى قال الله تعالى
وانا ادعوكم الى العزيز الغفار وهذا يجوز ان يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه ويجوز ان
يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا
في غير اية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل مسلوبة عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص الطاعنة
الواردة في حق العلماء السوء وقوله فمثله كمثل الكلب الاية وقوله كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله لم تقولون ما لا
تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وويل للعالم اربعين مرة وما روي عنه انه عليه السلام
١٠ سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الايات والاحاديث
فثبت ان مطلق الفقه واقع على العلم والعمل جميعا وذكر الامام الغزالي رحمه الله تصرفوا في اسم
الفقه فخصوه بعلم الفتاوي والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا
على علم الاخرة ومعرفة دقائق افات النفوس والاطلاع على الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال
صلى الله عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وسال فرقد السبخي
الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك وهل رايت فقيها بعينك انما
الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرة البصير بدينه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض
المسلمين فكان اسم الفقيه متناولا لهذه العلوم وللفتاوي ايضا وخص الفتاوي فتجرد له الناس
لاعراض الجاه والاتساع ولولا حرف تخصيص كهلا يدخل على الماضي لمعنى اللوم على تركه وعلى
المضارع لطلبه والحض ونفر بمعنى ذهب والفرقة الجماعة الكثيرة والطائفة الجماعة القليلة قال ابن
عباس رضي الله عنهما هي الواحد فما فوقه اي فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل
جماعة كثيرة جماعة قليلة ومعنى ليتفقهوا ليتكلفوا الفقاهة فيه وللاية تاويلان احدهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا خرج للغزو كان المسلمون كلهم يرغبون في الخروج معه فورد النهي عن الخروج
جملة حفظا لاهاليهم عن العدو عسى ان يسبي اهاليهم عند غيبتهم ويأخذوا اموالهم والثاني ان النبي صلى
الله عليه وسلم اذا قعد في المدينة وبعث السرايا الى الافاق كان المسلمون يرغبون في الخروج
مع السرايا جملة فورد النهي عنه لانهم اذا خرجوا جملة لو نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
شيء من الاحكام لم يكن معه احد يبلغه اليه ثم يبلغه هو الى من غاب وخرج الى الغزو فامر ان ينفر
طائفة ويبقى طائفة ليبلغ الشاهد الغائب ما نزل من القران فكان قيل في هذه الاية بمكان قوله

ان ينفر وامر النبي عليه السلام الى الجهاد على ما ذكر في التاويل المذكور وامر في الاية الاخرى
بنفر الكل بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب
ان يتخلفوا عن رسول الله وقال فانفروا ثبات او انفروا جميعا قلنا الجواب عنه من وجوه
احدها ان هذه الاية نسخت هذه الايات التي توجب الخروج جملة والثاني امروا بنفر الكل عند
النفير وامروا بنفر البعض دون البعض في غير حال النفير كذا ذكره مولانا المحقق حسام الدين قال
السغناقي رحمه الله قوله وصفهم بالانذار اي وصف الله تعالى الطايفة المذكورة بالانذار حيث
قال ولينذروا قومهم والانذار هو الارشاد والنصيحة وذلك في الحقيقة دعوة الى العلم والعمل
به لان الارشاد الى الحق انما يتحقق بذلك ولانه انما يدعوا اولياء الخلق بما عندهم حتى لا يصير من
الذين يقولون ما لا يفعلون ولا من الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم وهم يتلون
الى الانذار وانما يكون مندوبا اذا عمل بما علم لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر لا يلتفت اليه ولا الى
كلامه اصلا وقوله صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فيه
ندب الى تعلم الفقه وكذا في الحديث الذي يليه حيث ذكر فيهما السبب الحامل على تعلمه الخيار
خلاف الاشرار وفقه بالضم فقاهة من افعال الطبايع نحو كرم الرجل وشرف اذا الكرم والشرف
طبيعة له وهذا ايضا انما يقال فقه اذا صار الفقه طبيعة له وفقه بالكسر اذا فهم وذلك لا يكون
للطبيعة بل يقع هو احيانا كما ان نحل لا يكون للطبيعة بل يقع احيانا كما قال الشاعر ولو بما بخل الجواد
وما به بخل ولكن ذاك عسر الطالب قال الحكيم الترمذي رحمه الله الدين الخضوع والدون مشتق
من ذلك الفقه هو انكشاف الغطا فاذا عبد الله بما امره ونهى بعد ان فهمه وعقله وانكشف له
الغطا عن تدبيره فيما امره ونهى فهي العبادة الخالصة وذلك ان الذي يامر بالشي فيرى زينها امر به
وشين ما نهى عنه عمل على بصيرة وكان عليه اقوى ونفسه بها اسخا وحمد على ذلك شكر والذي يعمى عن
ذلك فهو جاهل القلب كسلان للجوارح قال رحمه الله واصحابنا هم السابقون في هذا الباب الى قوله
وقدموا قول الصحابة على القياس اقول واصحابنا اي اصحاب مذاهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه رحمهم
الله هم السابقون اي المتقدمون لا غيرهم اذ السابق هو الذي لم يتقدمه احد ولهذا سمي الامام سابقا
والماموم الذي لم يدرك الامام من اول صلاته مسبوقا وقوله في هذا الباب اي في باب الفقه والاجتهاد
وفروع المسايل وتصحيح الاجوبة عن الحسن بن سليمان انه قال في تفسير قوله عليه السلام لا تقوم الساعة
حتى يظهر العلم هو علم ابي حنيفة وعن محمد بن مقاتل سيل ابن المبارك متى يسع الرجل ان يفتي او يلي القضا
او الحكم قال اذا كان عالما بالحديث بصيرا بالراي عالما بقول ابي حنيفة حافظا له الرتبة المنزلة
وكذلك المرتبة والعليا تانيث الاعلا والدرجة واحدة الدرجات وهي الطبقات من المراتب والقصوى

قال

تانيث الاقصى من قصا المكان يقصوا قصوا اذا بعد وقلب الواو في العليا ياء على قاعدة العربية
والتصحيح شاذ كما في القصوى وذلك ان كل اسم على فعلى بالضم وهو واوي يقلب واوه ياء كما في الدنيا ولا تقلب في
الصفة كما في الغزوى تانيث الاغزا فرقا بين الاسم والصفة وخصص الاسم بالقلب حملا للاخف فعلى هذا
من حق القصوى اي يقال القصيا في جميع اللغات كما جاء في بعضها لانها اسم فكان ورودها بالواو شاذ وفي
ورودها بالواو وجه وهو ان القصوى قد تستعمل في الموصوف نحو قولك الغاية القصوى فكان معنى
الصفة فيها باقيا فلذلك جاءت بالواو والرباني منسوب الى الرب بزيادة الف والنون للتاكيد وهو شديد
التمسك بدين الله وطاعته والقياس فيه فتح الراء واما كسرها فهو من تغيرات النسب وقيل هو العالم
الفقيه وقيل هو العالم المعلم وقيل هو العالم العامل المعلم وقيل هو الذي يعلم بصغار العلم
من قبل كباره وقال ابن الاعرابي والمبرد الرباني من الرب الذي هو بمعنى التربية وقال الجوهري الرباني
المتاله العارف بالله تعالى ونظيره في زيادة الالف والنون الرقباني واللحياني والنوراني اذا عظم
الرقبة وطول اللحية وفرط نور الوجه والسنة تشتمل القول والفعل والقدوة بكسر القاف بمعنى
(11) الاقتدا كالاسوة بمعنى الائتساء قد يضم القاف والائتساء الاقتدا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة اي كان فيه مذهب حسن مرضي بان يؤتسى به ويتبع اثره وقوله وملازمة القدوة
انهم يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من الاحاديث ثم ه
ثم من الاجماع ثم من اقوال الصحابة ثم يستعملون الراي على ترتيب الفروع على الاصول ولا يحطون رتبة
النصوص عن منزلتها ولا يرفعونها عن منزلتها ايضا وقوله هم اصحاب الحديث اي واصحابنا اصحاب الحديث
والمعاني اي والمعاني الفقهية فقد سلم لهم العلما تلك اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فانهم سموا اصحابنا
اصحاب الراي اي اصحاب الفقه اذ الراي اسم للفقه الذي سبق ذكره لغة وشريعة يقال راي في الفقه
راي زيد وراي زيد كما يقال راي رويته وراي روية جواب زيد واما تفصيلا فما روي ان الشافعي رحمه
الله قال الناس كلهم عيال ابي حنيفة في الفقه وقال المزني سمعت الشافعي يقول الناس عيال على
ابي حنيفة في القياس والاستحسان وقيل لمالك رحمه الله هل رايت ابا حنيفة فقال نعم رايت
رجلا لو كلمك في هذه السارية ان يجعلها ذهبا لقام بحجته وروي انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة
رحمه الله ويتفقه وذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في المبسوط ان ابن سريج من اصحاب
الشافعي بلغه ان رجلا يقع في ابي حنيفة فدعاه وقال يا هذا تقع في حق رجل سلم له الناس
ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذاك قال الفقه سوال وجواب وهو الذي
تفرد بوضع الاسولة فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن الكل وخصومه لا يقولون انه اخطا في الكل
فاذا جعلت ما وافقوا فيه مقابلا بما خالفوا فيه سلم له ثلاثة ارباع العلم وبقي بينه وبين جميع

الناس ربع العلم فتاب الرجل عن وقيعته في ابي حنيفه رحمه وما ذاك الا بترك الانصاف
والمصنف رحمه الله بهذا الكلام طعن الخصوم في ابي حنيفة رحمه الله واصحابه فانهم قالوا كانوا اصحاب الراي
دون الحديث يعنون انهم وضعوا الاحكام فاقتضا رايهم فان وافق الحديث رايهم قبلوه والا
قدموا رايهم عليه ولم يلتفتوا اليه فرد عليهم طعنهم بهذا الكلام وقد حكي ان المصنف سقا الله ثراه
ناظر الحرمين في اوان تحصيله ببخارا باشاره اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله
والحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابي حنيفه رحمه الله ولكن لا مارسه لهم
بالحديث فبلغ ذلك المصنف فرده في تصنيفه هذا قوله وهم اولي بالحديث اي بان يكونوا من اصحاب
الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روي عن يحيي بن ادم انه قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا
كما في القران وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الي اخر ما قبض صلي الله عليه وسلم واخذ به وكان
بذلك فقيها وعن النضر بن محمد ما رايت احدا اكثر اخذا بالاثار من ابي حنيفه رحمه الله الي غير ذلك واما
اجمالا فما ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب الا بعض العود الي شي تقول فعل ذلك ايضا اذا فعله
معاودا فاستعير لمعني الصيروره لا التعاقب في معني الانتقال فقال صار الفقير غنيا وعاد
غنيا اذا في الفايق وذكر في الصحاح قولهم فعلت ذلك ايضا قال ابن السكيت هو مصدر قولك
اض يئيض ايضا اي عاد يقال اض فلان الي اهله اي رجع واذا قال فعلت ذلك ايضا قلت قد
اكثرت من ايض دعني من ايض واض كذا صار اي المراسيل جمع المرسل وهو المطلق لغة والمراد به
ها هنا هو المطلق عن ذكر الاسناد كما اذا قيل قال رسول الله صلي الله عليه وسلم من غير ذكر الراوي
الاعلي الذي سمعه من النبي صلي الله عليه وسلم وفي عرف اهل الحديث هو ما رواه التابعي الي النبي صلي الله عليه
وسلم من غير ذكر الصحابي وفي عرف بعض اهل الاصول هو قول غير الصحابي قال رسول
الله صلي الله عليه وسلم كذا وقوله تمسكا بالسنة والحديث ذكر فيه الخاص وهو الحديث
لانه لا يتناول الا القول والفعل بعد العام وهو السنة لانها تتناول القول والفعل لئلا يتوهم ان المراد
من هذا العام هو الخاص فذكر الخاص بعد العام وقال الامام علا الدين عبد العزيز رحمه الله والاظهر
انهما مترادفان ها هنا وراوا العمل به اي اعتقدوا العمل بالحديث بعد الارسال اولي من العمل
بالراي اي بالقياس لتاخر مرتبة القياس عن مرتبة الحديث لما عرف ومن رد المراسيل فقد
رد كثيرا من الاخبار الثابته اذ الاخبار المرسله كثيره وقد جمعوا دفترا قريبا من خمسين جزوا
او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس بتعطيل الاصل اي مع تعطيل الخبر المرسل فانه الاصل
بالنسبة الي القياس وان ذلك غير جايز اذ السنة اصل والراي فرع ومن شرط صحة العمل بالفرع
ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له وقد عملوا برواية معقل بن سنان في وجوب مهر المثل قياسا علي

الفرقة

الفرقة في مسالة المفوضه وهي التي فوضت بضعها الي زوجها اي زوجته نفسها بغير مهر
ثم مات عنها زوجها قبل الدخول يعني القياس يقتضي رد رواية معقل بن سنان وهو عدم
وجوب مهر المثل قياسا علي الفرقة بالطلاق قبل الدخول من غير تسمية المهر وذلك في قصة
بروع بنت واشق علي ما ياتي بيانها في باب السنن في المجهول هو من لم يعرف برواية الحديث الا بانه
لم يروا الا حديثا او حديثين وذكر ابن ابي طارق الا حديثا واحدا وقدم اصحابنا رحمه الله
قول الصحابي علي القياس لاحتمال انه سمع ذلك من الرسول صلي الله عليه وسلم وهو قول ابي
سعيد البردعي رحمه الله وهذا منهم تعظيم للحديث وتحكيم لشانه فيكونون اولي بالحديث
من غيرهم وذلك مثل عمل اصحابنا رحمهم الله في افساد شري ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن بقول
عايشه رضي الله عنها وهذا مما لا يدرك بالقياس باتفاق بين اصحابنا واما فيما يدرك بالقياس فقد
خالف الكرخي ابا سعيد وقال لا يجب تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي
رحمه الله لا تقلد احدا منهم واذا ثبت ما ذكر كيف يظن باصحابنا انهم كانوا يقدمون القياس علي الحديث
الصحيح فلو زعم زاعم انه خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث اخر ثابت عندهم
يؤيده القياس والدلالة ايدا او نحو ذلك علي ما بين في الكتب المطوله قال رحمه الله وقال محمد رحمه الله
في ادب القاضي الي اوله ونعم الوكيل اقول الادب ادبان ادب النفس وادب الدرس تقول منه ادب
الرجل فهو اديب وهو اسم لكل رياضة محموده يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضايل ومدار تركيبه
علي الجمع والدعا ومنه ادب القوم بالكسر اذا دعاهم الي طعامه والادب الداعي اليه والمادبه بضم الدال
وفتحها اسم الطعام وعن علي رضي الله عنه انه قال العلم نوعان مسموع ومطبوع ولا ينفع مسموع
ولا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوعا ومعني قول محمد رحمه الله لا يستقيم الحديث الا بالراي لا يستقيم العمل
بالحديث الا بالفقه اذ لو لم يكن العامل به فقيها لحمل الحديث علي الظاهر في محل لا يكون الظاهر منه مرادا
وانه خطا محض كما اذا سيل غير الفقيه ان الارضاع بلبن الشاه ايوجب التحريم ام لا فقال انه يوجب
لقوله صلي الله عليه وسلم كل صبيين اجتمعا علي ثدي واحد حرم احدهما علي الاخر فهذا الحكم منه خطا لكونه
ليس مذهبا لاحد من العلما رحمهم الله اذ ظاهر هذا الحديث ليس بمراد انما وقع صاحب الحديث في هذا لعدم
رايه وكذا لا يستقيم الفقه الا بمعرفة الحديث حتي اذا سيل الفقيه الذي لا يعرف الحديث ايفسد
الصوم اكل الناسي فيقول لا لان الشي انما ينتفي بوجود ما ينافيه والنسيان لا ينافي الصوم لان الصوم
كف عن الاكل والشرب والجماع مع شرايط ذلك ولم يوجد لان ذلك ينافي اذ الاكل يشغل الباطن والصوم
تفريغ الباطن وانه ملايم للصوم لا مناف له فهذا الفقه صحيح في نفسه لكنه مخالف للحديث وهو قوله

عليه السلام من قال فلا نضا عليه ومن استقا فعليه القضا فعلم ان العمل بالحديث لا يحسن بدون معرفه الفقه ولا العمل بالراي بدون معرفه الحديث فان قيل ظاهر قوله لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا بالحديث يفضي الى الدور وانه باطل قلنا الجهه مختلفه اذ صحه العمل بالراي يتوقف على المعرفه بالحديث وصحه العمل بالحديث يتوقف على المعرفه بالراي لا في الصحه العمل بالراي فلا دور وقيل فيه نفي استقامه كل واحد منهما بدون استقامه الاخر لا وجودها واستقامه الشي عباره عن العمل به على وجه الصواب والعمل بكل واحد منهما مغاير للعمل بالاخر فلان اصل وجود كل واحد منهما غير مفتقر الى الاخر حينيذ لا ينافيان في وجود استقامتهما فان معناه لا يستقيم العمل بالحديث الا بالعمل بالراي على وجه الصواب ولا يستقيم العمل بالراي على وجه الصواب الا بالعمل بالحديث ولا منافاه في هذه الايه يجوز ان يكون العمل بالحديث موجودا واستقامه العمل بالحديث لم تكن موجوده او نقول المراد من كلام محمد رحمه الله اجتماعهما في حق المعتق فان القرابه هناك لا تعمل بدون الملك ولا الملك بدون القرابه فكان المراد اجتماعهما في حق المعتق فكذلك هاهنا المراد في حق اجتهاد المجتهد اجتماع استقامه الحديث والراي لا ان يكون وجود كل واحد منهما موقوفا على وجود الاخر وقال الامام مولانا علا الدين عبد العزيز رحمه الله لا دور هاهنا لان الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الاخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الا بالعنب ولا يوجد العنب الا بالخمر وليس الامر هنا كذلك لان الراي ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الراي ولكن افتقار كل واحد الى الاخر في امر اخر وهو اثبات الحكم الشرعي في الحادثه كعله ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الاخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شي فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالراي لاثبات الحكم الشرعي ولا الراي الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى وعن بعض المشايخ انه كان يقول وان كان كل واحد منهما محتاجا الى الاخر لكن الفقها بالراي اكثر ضررا من الفقها بالحديث الا ترى ان الضلال الذين ضلوا بسبب الاكتفا بالراي من اهل الاهوا اكثر من الذين اكتفوا بظاهر الحديث ونظير ما ذكرناه من اختلاف الجهه ما قيل في قوله تعالى اياما تدعوا فله الاسما الحسنى اي انا منصوب بتدعوا وتدعوا مجزوم بايا فكان هذا عاملا فيه حال كونه معمولا والعامليه تقتضي التقدم والمعموليه تقتضي التاخر والشي بالنسبه الى غيره لا يكون متقدما عليه ومتاخرا عنه في حاله واحده ولكن عمل هذا في غير عمل ذاك في هذا اذ اعمل احدهما باعتبار الشرطيه وعمل الاخر باعتبار المعموليه والمعموليه غير الشرطيه فلا يتنافيان الفتوى والفتيا جواب الحادثه من الفتى وهو الشاب القوي لان المفتي يقوي السائل في بيان حكم المسله وجوابها قوله وملاكته اي الامام محمد رحمه الله مصنفاته

والاستراحه

والاستراحه طلب الراحه ويقال استراح فلان بزيد عن عمرو اي استعمل زيد واعرض عن عمرو فقوله ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني اي استعمله واقتصر عليه واعرض عن بحث معانيه وقيل استراح معناه اكتفى وطلب راحه نفسه عن مشقه طلب المعاني بظاهر الحديث ويقال نكل عن العدو وعن اليمين ينكل بالضم اي جبن ونكل عن القبول اذا تاخر وتوقف عن القتال والناكل الجبان الضعيف وقوله ونكل عن ترتيب الفروع اي امتنع عنه وتاخر او ضعف او اعرض والنبي على البنا يقال انتسب الى ابيه اي اعتزى اليه وانتمى والكتاب ماخوذ من الكتب وهو الجمع اذ فيه جمع الحروف والكلمات او من الكتابه او من الكتيبه وهي الجيش يقول كتب فلان الكتاب اي عباه كتيبه وكتبت الخيل اي جمعت والبيان ما يتبين به الشي من الدلاله وغيرها وبان الشي بيانا اتضح فهو بين والنص في اللغه منتهى الشي وفي عرف اهل الاصول هو الدليل من الكتاب والسنه اذ انتهى الادله اليهما والبا في قوله تعالى بمعانيها وبفروعها بمعنى مع على ما قيل وحقيقته ملتبسه بمعانيها وملتبسه بفروعها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي ملتبسا بها ولا يجوز ان تكون البا بمعنى مع لان البا حرف ومع

١٢٣ اسم لازم الاضافه وانما يراد انه للمصاحبه كذا ذكره جار الله العلامه وقوله بمعانيها اي بان يبين بين الخاص والعام وغيرهما الى الاقسام الثمانين وقوله بفروعها اي بان يعرف معنى النص هذا اي الوصف المؤثر في هذا النص هذا وهذا الوصف المؤثر موجود في ذلك الفرع فيجب ان يثبت مثل ذلك في الفرع كما تقول في قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط ان المعنى المؤثر الذي هو مناط الحكم في هذا النص خروج النجاسه من بدن الانسان لان انتقاض الطهاره المستفاد من هذا النص لا يخلو اما ان كان متعلقا بالخارج المخصوص وهو البول والغايط لا تنتقض الطهاره بخروج الدم منه ولا جايز ان يكون متعلقا بهما جميعا بالخروج المخصوص للزوم انتقاض الطهاره ابدا او لعدم حصول الطهاره ابدا لوجود المنافي للطهاره ولا جايز ان يتعلق بهما جميعا لا انتقاض طهاره من طعن تحت سرته وخرجت العذره منه عند الخصم ايضا مع انعدام المقارنه بين الخارج المخصوص والخروج المخصوص فعلم بهذا ان انتقاض الطهاره فيما اذا خرج البول والغايط من السبيلين لوجود خروج النجاسه من بدن الانسان وفي هذا لا يتفاوت ما اذا خرج الدم من غير السبيلين بسبب الفصد والحجامه او غيرهما وما اذا خرج الدم من السبيلين فتنتقض الطهاره في الفصد والحجامه كما انها تنتقض فيما اذا خرجت من السبيلين الايجاز من اوجزت الكلام اذا قصرته وكلام موجز وموجز ووجيز واختصار الكلام ايجازه لغه وقد صنف المصنف سقى الله ثراه في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه فوعد ان هذا التصنيف يكون اوجز منه والتعالي الارتفاع تقول منه اذا امرت تعال يا رجل بفتح اللام وللمراه تعالي ولا يجوز ان يقول منه تعاليت والى اي شي اتعالى كذا في الصحاح والمعنى عباره عن الشي الذي عناه العاني وذلك بالذات هو الامر الذهني وبالعرض هو الشي الخارجي فاذا قيل اراد القايل بهذه اللفظه هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ ذلك الامر المقصود قاله الامام فخر الدين الرازي رحمه الله وقيل المعنى

هو ما يقع البيان عنه باللفظ وذكر في الصحاح عنيت بالقول كذا اردت ومعنى الكلام ومعناته واحد
تقول عرفت ذلك في معنى الكلام وفي معناه كلامه والتوفيق هو الامر المقرب الى السعادة الابدية وذكر
في عين المعاني التوفيق جعل الشيء على وفق غيره للاصلاح وقيل هو التيسير وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل
افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه وتوفيقي من
اضافة المصدر الى المفعول والمعنى وما كوني موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب وتوفيقه
موافقا لرضا الله الا بمعونته وتاييده والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه وقيل هو العجز
والاعتماد على غيرك والاسم التكلان ومحل التوكل هو القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بعد ما تحقق
العبد ان التقدير من قبل الله تعالى فان تعسر شيء فبتقديره وان اتفق فبتيسيره فقد روي ان رجلا جاء الى النبي
عليه السلام على ناقة فقال يا رسول الله ادعها واتوكل فقال عليه السلام اعقلها وتوكل وقد قال سهل
ابن عبد الله من طعن في الحركة فقد طعن في السنة ومن طعن في التوكل فقد طعن في الايمان اشار الى قوله تعالى
وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وقال التوكل الاسترسال بين يدي الله عز وجل وقال سري السقطي
رحمه الله التوكل الانخلاع من الحول والقوة وقال الجنيد رحمه الله التوكل استواء القلب عند الوجود
والعدم بل الطرب عند العدم والحول عند الوجود ودخل جماعة على الجنيد فقالوا انطلب الرزق
قال ان علمتم اين هو فاطلبوه قالوا فنسأل الله تعالى ذلك قال ان علمتم انه ينساكم فذكروه قالوا
اندخل البيت فنتوكل قال التجربة شك قالوا فما الحيلة قال ترك الحيلة وقال الشبلي رحمه الله التوكل
كذبة حسنة وقال ابو تراب رحمه الله التوكل طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة
الى الكفاية فان اعطي شكر وان منع صبر مقام التوكل درجة شريفة وحالة فضيلة نرجو من كرم الله ورحمته
ان يوفقنا لنيله ودركه نعم المرجع الانابة الاقبال يقال اناب الى الله اي اقبل عليه بوجهه والتوبة
الرجوع عن الذنب وقال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله التوبة والاوبة والانابة في الاصل الرجوع
الى الله تعالى في جميع الاحوال حسبك بمعنى كافيك وشيء حساب بمعنى كاف ومنه قوله تعالى عطاء حسابا والوكيل
الذي يكل اليها الاشياء الاصفهاني قال وكلت الى المحبوب امري كله فان شاء احياني وان شاء اتلفا والوكيل من اسماء الله تعالى
هو القائم بامور العباد وقيل هو الموكول اليه تدبير البرية وحظ العبد منه ان يكل اليه ويتوكل عليه ويستغني
بالاكتفاء به عن الاستمداد بغيره قال رحمه الله اعلم ان اصول الشريعة ثلاثة الى قوله من هذه الاصول الثلاثة
اقول لفظ اعلم يذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه
فيحضر السامع قلبه ويقبل عليه بكليته فلا يضيع من الكلام شيء فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن موقع
استمع في قوله تعالى واستمع يوم ينادي المنادي ومنه ما روي عن النبي عليه السلام انه قال سبعة ايام لمعاذ
رحمه الله اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول جمع اصل وهو ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على
غيره قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقيل الاصل لغة هو الشيء القائم بذاته المستتبع لصفاته
ومتولداته كاصل الشجرة فانه لما قام بذاته مستتبعا لاغصانه وثمراته سمي اصلا وهو في الشريعة

الدليل

للدليل القائم بذاته على معنى انه لا يفتقر في اثبات حكم الى غيره مستتبعا ثبوت الحكم في اغياره وامثاله
وانما جمعه لاشتماله على افراد كالكتاب والسنة والاجماع ثم الاصل والفرع من الامور الاضافية فانه يجوز
ان يكون الشيء اصلا باعتبار وفرعا باعتبار اخر وهذا النوع من العلم اصل بالنسبة الى الفقه اذ الاحكام الفرعية مبنية عليه
ومستندة اليه فرع بالنسبة الى علم الكلام كما سبق تقريره في بيان النوع الثاني ولان الكتاب من اجل اصول الشرع
اذ هو اصل من كل وجه وغيره من السنة والاجماع يتوقفان عليه لثبوتهما حجة به قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا الى غيرهما من الايات والكتاب هو القرآن وهو صفة الله تعالى واثباته موقوف على
ثبوت الصانع عز وعلا وكل ذلك من مباحث علم الكلام وانما قال رحمه الله ان اصول الشريعة ثلاثة ولم يقل
اصول الفقه ثلاثة لعدم انحصار اصول الفقه في الثلاثة لان اصوله كثيرة الا ترى ان محمد بن الحسن رحمه الله ذكر في الجامع
والزيادات لكل باب اصلا او اصولا وفروع مسائله على تلك الاصول او لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه
الادلة ما عدا القياس لا تختص بالفقه اذ هي حجج فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع والشريعة يطلق على
14 اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقيل لان الفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها واصول الشرع ليست معرفة النفس وانما هي معرفة احكام الشرع وفيه ما فيه
ثم اللام في الشريعة تكون للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او للجنس
والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذك فلان وكقوله الله ربنا ومحمد نبينا اي المشروعات
التي ثبتت بمثل هذه يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول والتنوين في قوله ثلاثة عوض عن المضاف اليه اي ثلاثة
انواع كما في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما اي كل واحد منهما ثم قال المصنف رحمه الله والاصل الرابع القياس
وفيه سؤال وهو ان يقال ان كان القياس اصلا من اصول الشريعة ينبغي ان يقول ان اصول الشريعة اربعة
وان لم يكن اصلا فلم قال والاصل الرابع القياس والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان اثر القياس
في التغيير دون اثبات الحكم ابتداء اذ القياس هو العمل بالعلة واثرها في تغيير الحكم من وصف الخصوص
الى وصف العموم من حيث انه لا يثبت به الحكم ابتداء لا يكون اصلا فسماه اصلا رابعا ولم يدخله تحت الاصول
المذكورة لكونها اصولا من كل وجه في حق ثبوت الحكم ولا يرد على هذا الكلام الاجماع فانه وان كان مبناه
على الكتاب والسنة او القياس اذ لا بد للاجماع من مستند عند الاكثر لكنه يثبت به الحكم ابتداء على سبيل القطع
او الظن على ما سيأتي الثاني هو ان العمل بالقياس متأخر عن العمل بالاصول الثلاثة لما عرف من شرائط القياس
فيكون متأخرا في الذكر ايضا تحقيقا للمناسبة فان قيل ان السنة موخرة عن الكتاب في حق العمل ومع ذلك
ذكرت معه قلنا المراد من السنة هنا هي المتواترة والمشهورة لا الاحاد والمتواترة تعارض الكتاب
وتنسخه وكذلك المشهورة الثالث ان القياس اصل بالنسبة الى الاحكام التي لا توجد في الكتاب والسنة
والاجماع فرع باعتبار انه مستنبط من الاصول المذكورة ولهذا ذكر بلفظ يدل على الفرعية وهو
قوله المستنبط فانه فرع المستنبط منه واذا كان كذلك فسماه اصلا رابعا الرابع ان الكتاب والسنة

والاجماع

والاجماع دلايل قطعية والقياس دليل ظني ولا يليق ادخال الظني في سلك القطعيات لعدم المجانسة
فان قيل العام المخصوص والاية المؤولة وخبر الواحد والاجماع الذي نقل الينا بطريق الاحاد ليس بحجة
قطعية قلنا الاصل في الكتاب والسنة والاجماع القطع وعدم القطع بالعارض فلا يبطل الاصل والقياس
اصله الظن والقطع بالعارض كما اذا كانت العلة منصوصة فانه يوجب الحكم قطعا فان قيل في كون
اصول الشريعة اربعة نظر اذ لا بد للاجماع من مستند وداع وهو الكتاب والسنة والقياس فتكون
الاصول في الحقيقة ثلاثة قلنا لا نسلم ذلك مطلقا لانه قيل يجوز ان ينعقد الاجماع بدون الداعي بان
يخلق الله تعالى في المجتهدين علما ضروريا يوفقهم لاختيار الصواب واذا كان كذلك فلا يرد ما قيل
ولئن سلمنا ان الاجماع لا ينعقد بدون الداعي فنقول ان العلم الحاصل بالاجماع مغاير للعلم الحاصل بالداعي
لان خبر الواحد والقياس لا يوجبان العلم القطعي والعلم الحاصل بالاجماع يوجب القطع اذا وجد شرطه
ويتفاوت المدلول بتفاوت الدليل واذا كان كذلك فيكون الاجماع اصلا من اصول الشريعة فتكون اصولها
اربعة واحترز بقوله بالمعنى اي بالمعنى المؤثر عن قياس الشبه كما قال الشافعي رحمه الله في النكاح انه يشترط
وصف الذكورة في الشهود لانه ليس من باب الاموال كالحدود فان هذا قياس ليس بمعنى مؤثر فان المؤثر
في الحدود هو الشبهة وفي شهادة النساء شبهة البدلية ثابتة لقيامها مقام شهادة الرجال لا كونها
ليس من باب الاموال اذ لا اثر له في الاصل فكذا في الفرع واحترز بقوله المستنبط من هذه الاصول
عن القياس العقلي والشرعي والذي هو بصدد بيانه هو القياس الشرعي فاحترز به عنه والقياس
العقلي كما يقول العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والاستنباط في اللغة هو الاستخراج كذا
في الصحاح وقيل هو استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج وقيل هو استفعال من النبط
وهو الركية التي اخرجها الانسان بكد عظيم والركية البير وفي الشريعة هو استخراج الوصف المؤثر من النصوص
وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة في استخراج المعنى من
النصوص التي بها عظمت اقدار العلما وارتفعت درجاتهم قال اولا المشقة لساد الناس كلهم والى ما
بين الماء والعلم من المناسبة فان الاول سبب حيوة الاشباح والثاني سبب حيوة الارواح ولان في
العلم حيوة الدين كما ان في الماء حيوة الارض واليه الاشارة بقوله تعالى فاحيينا به بلدة ميتا
وقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه الملوا اسم الاحياء فيهما واليه وقعت الاشارة
النبوية في قوله عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون ثم قيل سمي الاجتهاد استنباطا لما ذكر ان
الوقوف على المعنى المؤثر معتبر شاق وهو من ترشيح الاستعارة لان العلم لما كان مر بطريق الاستعارة
سمي استخراج المعنى المؤثر من النص استنباطا ترشيحا للاستعارة فان الاستعارة لا بد لها من مستعار له
ومستعار منه ثم عقب الاستعارة بصفات او تفريع كلام يلائم المستعار منه سميت مرشحة كما تقول
ساورت اسدا هصورا عظيم اللبدتين وجاورت بحرا زاخرا لا يزال تتلاطم امواجه الا ترى ان
الاستنباط من صفات المستعار منه وهو الماء كما ان ساورت بالسين المهملة من الصفات اللائقة للمستعار

منه وهو الاسد فانه من المساورة وهي المواثبة وكذا الهصور وعظيم اللبدتين من الصفات اللائقة للمستعار
منه فان الهصور هو الكاسر من الهصر وهو الكسر ولهذا سمي الاسد هصورا واللبدة هي الشعر المتراكب بين
كتفي الاسد وفي المثل هو امنع من اللبدة وقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم بالعين الفوارة
في قوله انما مثل العالم كالحمة تكون في الارض ياتيها البعدا ويتركها القربا فبيناهم كذلك اذ غار ماؤها فانتفع
بها قوم وبقي قوم يتفكنون والحمة بفتح الحا عين حارة الما يستشفى بها المرضى وقوله يتفكنون اي يندمون
ويتعجبون من شان انفسهم ما فرطوا فيه من طلب حظهم مع امكانه وسهولة ماخذه مثال المستنبط
من الكتاب قوله اللواطة حرام لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض الاية فان هذا الحكم فيه معلل
(١٥) بكونه محلا للاذى وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هو اقوى لانه لما كان الاذى الطاري المفارق
ما نعا من القربان كان الاذى الملازم اللازم امنع وكذا اثبات القطع على الطرار مستنبط من الكتاب وهو
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان علة القطع في السرقة اخذ مال متقوم من الحرز الذي
الحنفيه
لا شبهة فيه على وجه الخفية وقد وجد ذلك في حق الطرار مع زيادة حذاقة وكذا القول بوجوب العدة
بثلاثة اقراء على الحرة ذات الحيض في فرقة بغير طلاق كما في خيار البلوغ وخيار العتق مستنبط من الكتاب
وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمعنى الجامع بين الفرقة الثابتة بالطلاق وبين
الفرقة الثابتة بغير الطلاق وهو تعرف براة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح بعد الدخول ومثال
المستنبط من السنة قولنا تجب الكفارة على المراة التي جومعت في نهار رمضان بعلية ما علي الظاهر باعتبار
كون الجماع جناية على الصوم لا باعتبار نفس الجماع لكونه مباحا والمراة تشارك الرجل في هذا المعنى بدليل
فساد صومهما ومن ذلك قولنا مس الرجل المراة يوجب حرمة المصاهرة لقوله عليه السلام من مس امراة
بشهوة حرمت عليه امها وبنتها والمعنى فيه ان المس سبب الوطي والوطي سبب للولد وهذا القدر موجود
في مس المراة الرجل ومن ذلك قولنا ان حكم الربا يجري في الجص والنورة كان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
الحديث معلول بالقدر والجنس على ما عرف وهذا القدر موجود فيهما ومن ذلك اثبات سقوط نجاسة
في سور سواكن البيوت من الفارة والحية ونحوهما قياسا على سور الهرة اذ العلة ثمة الطواف كما نطق
به الحديث وقد وجد ذلك ها هنا ومثال المستنبط من الاجماع قولنا في الزنى انه يوجب حرمة المصاهرة
قياسا على الوطي الحلال فان الحرمة هناك باعتبار الجزئية والبعضية وقد وجدت تلك ها هنا ومن
ذلك اثبات العتق في الاخ المشتري قياسا على الاب والابن اذ العلة ثمة هي الملك مع القرابة المحرمة وفي
المحرمية وقد وجدت تلك العلة ها هنا ومن ذلك قولنا في منافع المغصوب انها غير مضمونة وان كان اصلها
وهو المغصوب مضمونا قياسا على منفعة البدن في ولد المغرور فان الصحابة رضي الله عنهم سكتوا عن
تقويم منفعة البدن في ولد المغرور واوجبوا قيمة البدن فكان اجماعا منهم على عدم تقويم منفعة

البدن لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان نقضا على اجماعهم هذه المنافع المغصوب
لان هذه منافع ايضا كذلك ومن ذلك ما ذكره في المبسوط فان تقدم المؤتم رجلا يعني فيما اذا احدث
الامام قبل خروج الامام من المسجد فصلوته وصلاتهم تامة لان تقديم القوم اياه كاستخلاف الاول
قياسا على الامامة العظمى فان ثم استخلاف ابي بكر رضي الله عنه ثبت بالاجماع باستخلاف الناس لحاجتهم
الى الامام كذا ههنا يصح استخلاف القوم لحاجتهم الى الامام في اتمام صلاتهم ومن ذلك عدم جواز النكاح
الموقت قياسا على نكاح المتعة لانه بمعناه والعبرة في العقود بالمعاني وبيان انحصار حصول الشريعة
في الاربعة المذكورة ان نقول ان هذه الاصول المذكورة اما ان تكون منزلة على رسولنا عليه السلام
اولا الاول ان صحت تلاوته في الصلوة فهو الكتاب والا فهو السنة والثاني ان افتقر الى اتفاق
المجتهدين من هذه الامة فهو الاجماع والا فهو القياس وقيل ان هذه الاصول اما ان تكون قطعية او ظنية
فان كانت ظنية فالقياس وان كانت قطعية فاما ان يكون للبشر فيه مدخل اولا فان لم يكن فهو الكتاب وان
كان فاما ان يفتقر الى اجتماع الآراء اولا فان لم يفتقر فهو السنة وان افتقر فهو الاجماع قال رحمه
الله اما الكتاب فالقران المنزل الى قوله بلا شبهة اقول هذا شروع في بيان حقيقة كل واحد من الاصول
المذكورة على الترتيب فالكتاب هو القران المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف
المنقول عن الرسول نقلا متواترا بلا شبهة فالقران كالجنس اذ هو مصدر قرأت الشيء قرآنا يعني جمعته
وضممت بعضه الى بعض على هذا يكون القران بمعنى المقروء والمقروء اعم من المنزل على رسولنا عليه السلام
وعلى غيره فيصلح ان يكون جنسا والمنزل وما بعده كالفصول له فبقوله المنزل خرج عنه الكلام النفسي
القائم بذاته تعالى لان ذلك بحث اهل الكلام واما بحث اهل الاصول فانما يتعلق بالكلام الذي هو الحروف
والاصوات وخرج عنه ايضا كلام البشر وقد اختلف اهل السنة في معنى الانزال فذهب الى
ان معناه الاظهار كما يقال انزل بني فلان سرورا وذهب بعضهم الى ان معناه ان الله تعالى افهم كلامه
جبريل عليه السلام وعلمه قرائته ثم اداه جبريل عليه السلام الى الارض وبقوله على رسول الله اي على محمد عليه السلام
خرج عنه الكتب المنزلة غير القران لكونها غير منزلة على رسولنا وبقوله المكتوب في المصاحف خرج عنه
الوحي الذي هو غير مكتوب في المصاحف كالاحاديث القدسية وغيرها ولهذا لو قرا في الصلوة مكان القران
حديثا لا تجوز صلاته وخرج عنه ايضا ما نسخت تلاوته اذ المنزل على رسولنا يتناول المنسوخ وغيره
والمتلو في الصلاة وغيره وبقوله نقلا متواترا خرج عنه الاحاد من القراءات والشواذ منها كقراءة ابن مسعود
وابي بن كعب فاقطعوا ايمانهما وكقراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات فانها وان كانت مكتوبة في مصحفهما
لكن ما نقلت الينا نقلا متواترا وقوله بلا شبهة تاكيد واحكام لقوله نقلا متواترا لان المشهور احد قسمي
المتواتر وبقوله بلا شبهة كيلا يدخل فيه المشهور لما فيه نوع شبهة وان كان قريبا من المتواتر لكونه احاد

الاصل متواتر الفرع وذلك كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام
متتابعات فان قيل لهم قلتم ان قراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات ثبت بطريق الاحاد
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين تثبت بطريق الشهرة قلنا لان العلماء رحمهم الله
تلقوا بقبول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والعمل بها فثبت بذلك شهرتها وتركوا العمل بقراءة
ابي رضي الله عنه فلم تخرج من رواية الاحاد الى ساحة الشهرة والمتواتر ماخوذ من تواترت الكتب
اذا اتصل بعضها ببعض في الورود وهو ما نقله قوم لا يتوهم اجتماعهم على الكذب لكثرة عددهم
وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم او يكون اوله كاخره
واوسطه كطرفيه ثم انه لما تمكن في المشهور نوع شبهة على ما ذكره سقط به علم اليقين قالوا لو قرأ
في الصلوة بما تفرد به ابن مسعود رضي الله عنه لم تجز صلاته وذكر في فتاوى قاضي خان رحمه الله ولو قرأ
في صلوته ما ليس في مصحف الامام نحو مصحف عبد الله ابن مسعود وابي ابن كعب رضي الله عنهم ان
لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا تفسد صلاته لانه من كلام الناس وان كان
(١٦) معناه ما كان في مصحف الامام تجوز صلوته في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا تجوز في قياس
قول ابي يوسف المحى رحمه الله اما عند ابي حنيفة رحمه الله فانه تجوز قراءة القران باي لغة كان وعند محمد
رحمه الله تجوز بلغة العربية ولا تجوز بغيرها ثم الحد الذي ذكره المصنف رحمه الله للكتاب ليس بحقيقي
بل هو رسمي لانه تعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل الينا وهما من العوارض الا ترى انه كان في زمن النبي
عليه السلام قرانا بدون الوصفين وقيل هو حد لفظي لان القران اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم
من الوحي المتلو كالتورية اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام وانما
لم يتعرض للاعجاز لان ذلك يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز
بما ليس بكلام الله تعالى كذلك اشار اليه في التقويم ولان بعض الاية قران مع كونه ليس بمعجز ويرد على ظاهر
هذا التعريف انه تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان وجود المصحف ونقله فرع تصور
القران فان معرفته كانت ثابتة لهم لغة قبل انزال القران وقبل كتابته في المصحف واذا كان كذلك فلا
دور ويؤيد ذلك ما ذكر في الصحاح الصحيفة الكتاب والجمع صحف وصحائف والمصحف والمصحف قال الفراء
وقد استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها واصلها الضم من ذلك مصحف ومخدع ومطرف
ومغزل ومجدا لانها في المعنى ماخوذة من اصحف اي جمعت فيه الصحف والطرف اي جعل في طرفيه
علمان واحد اي العنق بالجسد وكذلك المغزل انما هو ادير وفتل ولا يقال ان هذا التعريف منقوض
بالبسملة فانها كتبت في المصاحف مع النقل المتواتر ثم لم يجعلوها اية من الفاتحة ولا من اول كل سورة حتى لا
يتادى بها فرض القراءة في مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولا يجهر بها في صلاة الجهر لانا نقول الصحيح من المذهب

ان البسمله اية منزله من القران لا من اول السورة ولا من اخرها وظاهر ما ذكر علماؤنا رحمهم الله يشهد به
فانهم قالوا ان المقتدي لا يقرا البسمله عن التعوذ وادخلوها في القراه ولكن قالوا
يفتتح القراة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فقد قطعوا البسمله عن التعوذ وادخلوها في القراه ولكن قالوا
لا يجهر بها اذ ليس من ضرورة كونها اية من القران الجهر بها بمنزله الفاتحه في الاخريين وانما قالوا يخفي بها ليعلم
انها ليست باية من اول الفاتحه فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسوره في الاوليين وعلى هذا القول
يكره للجنب والحائض قراة البسمله على قصد قراه القران لان من ضرورة كونها اية من القران حرمه القراه على الحائض
والجنب ولكن لا يتادى فرض القراه في الركعة عند ابي حنيفة رحمه الله لاشتباه الاثار واختلاف العلماء وادنى
درجات الاختلاف ايراث الشبهه به وما كان فرضا مقطوعا به لا يتادى بما فيه شبهة ولسنا نعني الشبهه في
كونها من القران بل في كونها اية تامة فانه لا خلاف في انها من القران في قوله وانه بسم الله الرحمن الرحيم كذا في اصول
شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقد روي عن محمد بن الحسن رحمه الله ان التسميه اية من القران انزلت للفصل
بين السور تبركا بها فكتبت بقلم الوحي لانها اية من الكتاب وكتبت بخط على حده غير موصوله بالسوره لانها ليست
من تلك السورة فظهر بما ذكرنا ان التسميه عند ابي حنيفه رحمه الله من القران لكنها ليست باية تامة والدليل
على انها من القران كونها مكتوبة بخط المصحف بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع توصية السلف بتجريد القران
عما ليس منه حتى انهم كذلك انكروا التعشير والنقط وكونها من القران تقتضي التواتر قطعا لان ما نقل احادا
فليس بقران قطعا مع انه ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان التسميه قد نقلت نقلا متواترا وقد قال ابن
عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى حتى نزل عليه
جبرئيل عليه السلام في اول كل سورة وحديث القسمة وهو حديث معروف ظاهر على انها ليست من الفاتحة
وعن الشافعي رحمه الله ان التسميه اية مستقله من الفاتحة واليه ذهب احمد رحمه الله وهو قول سفيان الثوري
وعبد الله بن المبارك رحمهما الله وذهب القاضي ابو بكر الى انها ليست من القران في غير سوره النمل وبه قال
مالك والاوزاعي رحمهم الله ووافقهما ابو عمرو وقالون من قراء المدينة وذهب الامامية الى انها اية من كل
سورة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وقيل لا خلاف في الاحتمال ان التسمية من القران لتواترها بعضا اية في النمل
انما الخلاف في انها هي من القران في اوايل السور ام لا فان قيل الكم اثبتم قراة ابن مسعود رحمه الله فصيام ثلاثة ايام
متتابعات كونه قرانا في حق العمل به حيث شرطتم التتابع في كفارة اليمين ولم يوجد في ذلك نقل متواتر ولم
تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها اية من القران في حق العمل به وهو وجوب الجهر بها في الصلوة وتادي
فرض القراة بها قلنا ما اثبتنا بقراة ابن مسعود رضي الله عنه كون تلك الزيادة قرانا وانما جعلناها بمنزلة خبر
رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم للعلم بان قراته لا تكون الا سماعا منه عليه السلام وخبره مقبول في وجوب
العمل به وبهذا الطريق لا يمكن اثبات الحكم في التسميه لان رواية الخبر الصحيح لا يثبت حكم جواز الصلوة
وقد مر على هذا الكلام ما يعرف به جواب غير ذلك فان قيل كون الكتاب معجزا دليل على انه قران من غير

نقل

نقل متواتر فلو ذكر ذلك في تعريف الكتاب لكان مغنيا عن التواتر قلنا لا خلاف ان ما دون الاية غير معجز
وكذا الاية القصيرة فعلم بذلك ان الاعجاز ليس بشرط لكونه قرانا وان الطريق فيه النقل المتواتر مع ان كونه
معجزا دليل على صدق الرسول عليه السلام في دعواه كما مر ذكره وليس بدليل على ان ما اتى به كلام الله تعالى
اذ من الجائز ان يقدر الله تعالى رسوله على كلام يعجز عنه الانام ويكون اية على رسالته كما اقدر عيسى عليه السلام
على احياء الموتى فعرفنا ان الطريق فيه هو النقل المتواتر ثم ان كثيرا من مشائخنا رحمهم الله قالوا ان اعجاز القران في
النظم والمعنى خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حيث لم يجوزوا القراة بالفارسيه في الصلاة
اذا الفرض قراة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعا قال شمس الايمة السرخسي رحمه الله والذي يتضح لي
انه ليس مرادهم من هذا ان المعنى بدون النظم غير معجز والا دل على كون المعنى معجزا ظاهره منها ان المعجز
كلام الله تعالى وكلام الله تعالى غير محدث والا لسنة كلها محدثة فمن يقول الاعجاز لا يتحقق الا بالنظم
فهو لا يجد بدا من ان يقول المعجز محدث وهذا مما لا يجوز القول به والثاني ان النبي عليه السلام
بعث الى الناس كافة واية نبوته القران الذي هو معجز فلا بد من القول بانه حجة له على الناس
كافة ومعلوم ان عجز العجمي عن الاتيان بمثل القران بلغة العرب لا يكون حجة عليه فانه يعجز ايضا
عن الاتيان بمثل القران بلغته فهذا دليل واضح على ان معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا جوز ابو
حنيفه رحمه الله القراه بالفارسيه في الصلوة وذكر الامام المحقق العلامه سراج المله والدين
السكاكي في المفتاح ان قارعي باب الاستدلال بعد الاتفاق على انه معجز مختلفون في وجه الاعجاز
فمنهم من يقول وجه الاعجاز هو انه عز سلطانه صرف المتحدين بمعارضة القران
عن الاتيان بما مثله لا انها لم تكن معتذرة عليهم فيما بينهم في نفس الامر لكن لازم هذا القول
كون المصروفين عن الاتيان بالمعارضة من تعذر المعارضة لا من نظم القران واللازم كما ليس
يخفى منتف ومنهم من يقول وجه اعجاز القران وروده على اسلوب مبتدا مباين لاساليب كلامهم
في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الاي مثل يؤمنون يعلمون لكن ابتداء الاسلوب
لو كان يستلزم تعذر الاتيان بالمثل لاستلزم ابتدا اسلوب الخطبة او الشعر ولا شبهة في انهما ابتداء
بعد الاتيان بالمثل واللازم كما ترى منتف ومنهم من يقول وجه اعجازه سلامته عن التناقض لكنه
مستلزم كون كلام اذا سلم عن التناقض وبلغ مقدار سورة من السور ان يعد معارضة واللازم
بالاجماع منتف ومنهم من يقول وجه الاعجاز لاشتماله على الغيوب لكنه يستلزم قصر التحدي على
السور المشتملة على الغيوب دون ما سواها واللازم بالاجماع ايضا منتف فهذه اقوال اربعة كما تراها
ما يجده اصحاب الذوق من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة ولا طريق لك الى هذا

... الاعوانه حمد حمد بن العالمين [illegible] فهي مرعيه نعمها نحته منه من يشاء وفي النفوس [illegible]
لذلك فكل ميسر لما خلق له مراده من العالمين هو علم المعاني وعلم البيان قال رحمه الله وهو النظم والمعني
في قول عامه الفقها الي قوله علي ما نعرف في موضعه ان شا الله تعالي اقول القران المذكور عباره عن النظم
والمعني جميعا في قول عامه الفقها اذ التعريف المذكور يدل علي ذلك والمراد بالنظم العباره التي تشتمل [illegible]
المصاحف والمراد بالمعني ما يدل عليه العباره واللفظ وانما ذكر المصنف رحمه الله النظم دون اللفظ لان
مشايخنا رحمهم الله انكروا اطلاق اسم اللفظ علي القران بان يقال لفظ القران هذا وفلان تلفظ بالقران
ونحو ذلك اذ التوقيف ورد بالتلاوه والقراه لا باللفظ الموهم لمعناه اللغوي وهو الرمي يقال لفظ
الرحي الدقيق اي رمت وتلفظ البحر الزبد اي رمي والنظم هو ترتيب القران وتركيبه المخصوص [illegible]
بان تراكيب العرب واساليبهم ولهذا ذكروا اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان الخاص لا يختص بالقران
يرد ذلك في لفظ الحديث وكتب الفقه وغيرها واورد علي هذا ان النظم يفهم منه الشعر كما ظاهر [illegible]
الاحتراز عنه فالاولي ان يقال عباره القران واحترز بقوله في قول عامه الفقها عما قيل ان القران
عباره عن المعني فحسب وما سبق ذكره ان القران عباره عن النظم والمعني جميعا هو الصحيح من قول
حنيفه رحمه الله ومذهبه وقوله عندنا اراد به المصنف نفسه واتباعه رحمه الله اشاره الي ان ما قيل
القران عند ابي حنيفه رحمه الله عباره عن المعني فقط ليس بصحيح وقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا
لازما الي اخره جواب عما يقال اذا كان القران عباره عن النظم والمعني عنده فلم جوز الصلاه بالقراه الفارسيه
في حالتي العجز والاختيار وتقرير الجواب انه جعل المعني ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصه
بمنزله التصديق في الايمان فانه ركن اصلي والاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه ولذلك
قالوا من امن بعد ما تمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه مع كونه مختارا في ذلك ولم يكن ايمانا من كان
مومنا بالاجماع نعلم بهذا ان الاقرار يحتمل السقوط فكان زايدا في الركنيه ومن صدق بقلبه وترك
البيان من غير عذر لم يكن مومنا وعلم بهذا الاقرار ركن اصلي وهذا عند الفقها واما عند المتكلمين
فالاقرار شرط لاجرا احكام الاسلام لا ركن وقوله علي ما يعرف في موضعه اي في هذا الكتاب في موضعين
احدهما في باب بيان صفه الحسن للمامور به والثاني في باب معرفه اقسام الاسباب والعلل والشروط
واراد بقوله في موضعه اصول الكلام فان ذلك مذكور فيه بطريق الاستقصا وانما لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوه لانه ورد فيه التخفيف قال صلي الله عليه وسلم انزل القران علي سبعه احرف
وهذا لاظهار التفاوت بين الركن الاصلي وهو المعني وبين الركن الزايد وهو النظم ثم ان جواز الصلاه
بالقراه الفارسيه علي قوله الاول وروي نوح بن مريم رجوعه الي قولهما وعليه الاعتماد والفتوي
وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله يقول الخلاف فيما اذا جري علي لسانه من غير

قصده اما من يعمد ذلك يكون زنديقا او مجنونا والمجنون يداوي والزنديق يقتل ومن مشايخنا
من قال انما يجوز عنده اذا لم يختل نظم القران زياده اختلال بان قرا الحمد المركث او قرا مكان قوله
تعالي جزاء بما كسبا سزا بما فعلا او قرا مكان قوله تعالي معيشه ضنكا معيشه تنكا ولو قرا تفسير
القران لا يجوز بالاتفاق لان ذلك ليس بقران الا تري ان من انشد شعر العرب بالفارسيه لا يكون
منشدا شعرهم فكلام الله تعالي اولي واحق وقال جار الله العلامه في الكشاف اجاز ابو حنيفه القراه
بالفارسيه علي شريطه وهو ان يودي القاري المعاني علي كمالها من غير ان يخرم منها شيا قالوا وهذه
الشريطه تشهد انها اجازه كلا اجازه لان في كلام العرب خصوصا في القران الذي هو معجز بفصاحته
وغرابه نظمه واساليبه من لطايف المعاني ما لا يستقل باديه من لسان الفارسيه وغيرها وما كان
ابو حنيفه رحمه الله يحسن الفارسيه فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتبصر ولا يقال لو كان سقوط النظم عنده
بطريق الرخصه لكان مخصوصا بحاله العذر كقصر الصلاه والمسح علي الخفين وبيع السلم فان قيل لما جاز الاكتفا
١٨ بالمعني في الصلاه من غير عذر دل ذلك انه قران لا محاله اذ لا تجوز الصلوه بدون القران وحينيذ
لا يكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابه المعني المجرد في المصحف ونقله متواترا قلنا انما
جاز الاكتفا عنده بالمعني اما لقيام المعني المجرد في حاله الصلاه مقام النظم والمعني او لقيام العباره
الفارسيه الداله علي معني القران مقام النظم المنقول كما قالا في حاله العجز فيكون النظم المكتوب
موجودا تقديرا وحكما فدخل تحت الحد والفرق لابي حنيفه رحمه الله بين جواز الصلوه وساير الاحكام
المختصه بالقران بدليل جريان التحمل من الامام وهذا نوع تيسير فلذلك يسر رحمه الله في الحكم المبني
علي اليسر كذا افاد الاستاد المحقق ظهير المله والدين محمد البخاري رحمه الله وفايده قوله في حق جواز
الصلاه خاصه انه لو كتب رجل مصحفا بالفارسيه او داوم علي القراه بها يعزر ويمنع عنه اشد المنع
فقد سيل الامام محمد بن الفضل رحمه الله عن هذه المسله بالاستفتا فقيل ما قول الشيخ الامام فيمن
كتب جميع القران بالفارسيه وقد جازت الصلوه بها علي قول ابي حنيفه فقال يجوز مقدار ايتين او ثلاث
ايات واما القران كله فيمنع عنه اشد واخاف علي السايل انه يكون زنديقا او مجنونا فان كان مجنونا يفعل به
ما يفعل بالمجانين وان كان زنديقا فدواوه السيف وانما اجاب رحمه الله بهذه الاجابه بلغه ان زنديقا
اتي الي خراسان وصار من خواصه فقال له اما تكتب جميع القران بالفارسيه حتي نفهم وكان
غرضه من ذلك اعتياد الناس قراه القران بالفارسيه وتعطيل المصاحف فلما وقف الامام الجليل
علي ذلك اجابه بالجواب انه كلامنا في من لا يتهم بشي من ذلك وقد تكلم في صلوته كلمه بالفارسيه من كلمات
القران او اكثر ثم القراه لا تجوز عنده باي لسان كان سوي الفارسيه لانها قريب من العربيه في
الفصاحه فاما القراه بغيرها فلا يجوز بالاتفاق ولا يرد علي قوله خاصه جميع الصلاه اذا قرئت

بالفارسية حتى تجب سجدة التلاوة عنده سوا علم السامع انه قرا القران او لا لان السجدة جزو من
الصلاة فيلحق بها ولهذا يشترط لها ما يشترط للصلاة من الطهارة وغيرها وكذلك سجدة التلاوة تودي
بالركوع وبالسجدة الصلبية فصار تقديره لم تحمل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة وما يلحق بها
خاصة او لانها دارت بين الوجوب وعدمه وجبت احتياطا لكونها عبادة ولا يرد عليه ايضا ان قراءة
القران بالفارسية تحرم على الحائض والجنب لان ذلك ممنوع على ما ذكره الامام الاجل جمال الدين
المحبوبي رحمه الله في الجامع الصغير في باب تكبير الافتتاح جواز الصلوة وجب ان يتعلق بها وفي ذلك
رواية حكم تختص بقراءة القران فيتعلق بالنظم والمعنى تحرمة التلاوة في حق الحائض والجنب يعني
ان الحرمة في حقهما متعلقة بالنظم والمعنى فكذا وجب ان يتعلق بها وفي ذلك رواية اخرى وهي انها
تحرم عليهما ذكرها شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله وقيل انما تحرم تلك عليهما باعتبار انه كلام الله
تعالى لا انه قران كما تحرم قراءة التورية والزبور والانجيل اذا لم يكن في ذلك تحريف لان النظم
ان فات فالمعنى الذي هو ركن اصلي قايم فبالنظر الى الاول لا تحرم وبالنظر الى الثاني تحرم فيحرم
احتياطا وعلى هذا اذا كتب القران بالفارسية يكره للحائض والجنب مس ذلك كما يكره لهما مس
المصحف المكتوب بالعربية وسيل امير المومنين عمر رضي الله عنه عن قراءة الجنب التورية فقال ان علم
انه منزل لم يقرا قال رحمه الله وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم الى قوله بفضله وكرمه
اقول لما بين ان القران هو النظم والمعنى جميعا شرع في بيان اقسامهما فقال وانما تعرف احكام الشرع
اي الثابتة بالقران بسبب معرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اي اقسامهما بناويل ما ذكرنا اربعة اقسام
في الذي يرجع الى معرفة احكام الشرع وانما قيد ذلك بمعرفة احكام الشرع لان الكتاب بحر عميق فيه علم
التوحيد والشرايع والقصص والعبر والامثال والحكم والمواعظ وغير ذلك كما قد قال علي رضي
الله جميع العلم في القران لكن تقاصر عنه افهام الرجال فاحترز بذلك عما لا يتعلق به حكم من
الاحكام الشرعية الفرعية اذا لم يكن ذلك مما هو بصدده فان قيل ليس شي من القران ما لا يتعلق
به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض
من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القران فكيف يصح هذا الاحتراز قلنا هذه الاحكام
وان تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل ببعض النصوص من الكتاب والسنة فصح الاحتراز
وانما تعرف احكام الشرع بواسطة معرفة اقسام النظم والمعنى لان معرفة ...الاحكام من الكتاب
الذي هو القران والكتاب ينقسم الى هذه الاقسام في حق الاحكام فتكون معرفة الاحكام مرتبة
على معرفة اقسام النظم والمعنى ثم القسم الاول من الاقسام الاربعة في معرفة وجوه النظم صيغة
ولغة وانما قدم هذا القسم لان البحث فيه يتعلق بالمفردات وفي غيره بالمركبات على ما يعرف والمفردات

التالي من التكميل
شرح البزدوي

١٩

ابدا مقدمة على المركبات كما في الحسيات فان الواحد قبل الاثنين في الوجود فكذا في ترتيب البيان
طلبا للمناسبة بقدر الامكان ولان المعنى انما يفهم من اللفظ فكان هو سابقا والسبق من اسباب الترجيح
والوجه هو الطريق يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والصيغة فعلة من الصوغ بمعنى المفعول
والصوغ مصدر صغت الشي والصياغة عمل الصائغ ثم قوله صيغة ولغة متباينان لان ضرب له دلالتان
احدهما بحسب الصيغة وهي ما دل عليه صيغة ضرب ووزنه من وقوع الضرب الذي هو استعمال
الة التاديب في محل صالح له على جهة الايقاع في الزمان الماضي وهذه الدلالة تختلف باختلاف الصيغ
الا ترى انه اذا قيل يضرب او سيضرب كيف تحول وقوع الضرب من الماضي الى الحال او الاستقبال
والدلالة الاخرى بحسب اللغة وهي ما دل عليه مادة هذا التركيب وهي الضاد والراء والباء وهي
نفس الضرب وهذا المفهوم لا يتغير بتغير الصيغ من الماضي والمستقبل والامر واسم الفاعل واسم
المفعول وغير ذلك وانه موجود في جميع الصيغ المذكورة كجوهر الذهب مثلا في المصوغات المختلفة فان
معنى الذهبية في الكل موجود مع اختلاف اسامي المصوغات منه كالسوار والخاتم والتاج ونحو ذلك وبهذا يعرف
الفرق بين الدلالتين الصيغة واللغوية وقيل هما مترادفان وفيه ما فيه وانتصاب صيغة ولغة
على المصدر المؤكد لغيره لان وجوه النظم تحتمل غير ما ذكر كوجود الاستعمال ووجوه الوقوف
على المراد وقد ذكر احد المحتملات فكان مصدرا مؤكدا لغيره فكذا هذا او على التمييز كما يقال الدلالة
لغة والسنة لغة والاجماع لغة كذا الدلالة تنقسم الى دلالة شرع ودلالة لغة ودلالة عرف
ولما كانت محتملة وذكر احد المحتملات كان مصدرا مؤكدا لغيره فكذا هذا او على التمييز من الوجوه او من
النسبة الاضافية كقولهم لله دره فارسا او من النظم على ما يعرف بالتامل ثم ان الكتاب ينقسم بما يتعلق
قسمها الاول في معرفة وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمأول
التاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ثم الاربعة التي
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم وهي
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه صار هذا المجموع عشرين قسما
ثم بعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهي اربعة اوجد ايضا الاول مواضعها اي مواضع هذه الاقسام
في حق معانيها لغة الثاني معرفة ترتيبها عند التعارض اي ايها يقدم واليها يؤخر حالة التعارض كالمحكم فانه
يقدم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر الثالث معرفة معانيها شريعة كما نقول في حد الخاص
والعام شرعا الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات
لفظا او معنى فان من الالفاظ ما يغير شرعا عن موضوعه الاصلي لغة كالصلاة والزكوة الوجه الرابع

١٩

معرفة احكامها وهي الامارات الثابتة بعده الاقسام من الحل والحرمة وغيرهما واذا ضربنا هذه الوجوه الاربعة
في العشرين المذكور صارت اقسام الكتاب ثمانين ودليل حصر كل نوع مما ذكرنا نذكره في موضعه ان
شاء الله تعالى ثم ان بعضهم قال الاقسام الثلاثة اقسام النظم والقسم الرابع وهو معرفة وجوه وقوف
السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام هو قسم المعنى بدليل ان المصنف رحمه الله ذكر النظم في الاقسام الثلاثة
فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان بذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء
من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون القياس والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى
المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى الا ان المعنى لما كان مفهوما من العبارة سمي استدلالا بالعبارة اذا
ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فتصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق
ويجوز ان يكون جميع هذه الاقسام للنظم والمعنى على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى
من غير ان يعين القسم الرابع له يكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم ويحتمل
ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان
الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وساير الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء
من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى لا يفهم فيهما بدون اللفظ ايضا قال الامام علاء الدين عبد العزيز
رحمه الله وهذه الاوجه الثلاثة كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف وقال الشيخ
رحمه الله جعل معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما تعذر المعنى بدون الوقوف عليها جعل معرفة
وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تبعا اعلم انه اورد بعض شارحي هذا الكتاب على هذا المحل ان
التقسيم على ثلاثة انواع تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا
فانك اذا قسمت الجسم الى حيوان وجماد كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس
كان كل واحد منهما جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق
ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان
والناطق بل على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض
واسود ولا بد فيه من ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد
وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من القبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم
فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ماخذ العام بانه عام ولا على ماخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم
على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من القبيل الثاني لان معرفة موضع
الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه ساير الاقسام ولا من
القبيل الثالث لان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ خاص ليس وصفا حقيقيا للخاص وهو لفظ الطواف

او الركوع او السجود مثلا كما ان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا حقيقيا للانسان
وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا
كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان ماخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان
ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة اوصاف كل فرد باعتبار تعلقاته
به او صح ان يقال الخاص الذي ماخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا
اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بالخصة ليظهر فايدة التقسيم اقول الجواب عما ذكره المعترض
اولا هو انا لا نسلم انه لا بد في التقسيم ان يكون مورده مشتركا بين جميع الاقسام لصدق قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا
يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع
كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان كما اشار اليه في شرح الصحايف
٢٠ في بحث الوجود واما قوله ولا من القبيل الثالث الى اخره فنقول انه ليس كذلك فان التقسيم
المذكور في الكتاب هو تقسيم الشيء باعتبار اوصافه اذ معرفة ماخذ الاشتقاق ومعرفة
معناه وحكمه وترتيبه اوصاف للخاص واخواته باعتبار تعلق ذلك الوصف بكل فرد من تلك الافراد
وكل قسم من الاقسام المذكورة يتميز من غيره بما خصه على ما يعرف في موضعه مفصلا هذا ما خطر
في خاطري والله اعلم بالصواب قوله والثاني في وجوه البيان قوله والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم يتعلق بالمركبات لانه يبين المعاني الثابتة بالمفردات ثم البيان يحتمل التزايد الا ترى
ان الظاهر يحتمل نفس الظهور وظهورا واضحا وزائدا على ذلك وذلك كقولنا جاء زيد فانه ظاهر في مجيء
زيد لكنه يحتمل المجاز وهو مجيء خبره او كتابه فيزيد المتكلم لفظة نفسه في كلامه لقطع ذلك الاحتمال
واذا لم يتبين مراده بذلك وكالعام فانه ظاهر في تناول افراده لانه يحتمل الخصوص فيقطع
المتكلم ذلك الاحتمال بايانه محكما لكنه مع ذلك يحتمل التفرق فيقطع ذلك الاحتمال بلفظ
اجمعون ونحو زيادة في الوضوح ولهذا قال رحمه الله في وجوه البيان على سبيل البيان له طرف
وقوله في البيان بذلك النظم الى البيان المتعلق او المختص بذلك النظم او البيان بسبب ذلك النظم
ولا يصلح ان يكون الباء للاستعانة لان المتكلم انما يبين المعاني الثابتة بالنظم بواسطة فيكون النظم
محلا للبيان من جهة المتكلم لا الة لبيانه وقوله والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي بالمقصود
الشارع وعلى المعاني المتعلقة بمقصوده اي كيف يقف المجتهد على ثبوت الحكم بطريق العبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء وقيل ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقررا على النظم

ويتجاوز عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فقوله المراد
ويعرف المعنى الوضعي وقوله والمعاني اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى القسمين
اشارة الى هذا القسم وقوله والمعاني اشارة الى هذا القسم وقوله والامكان اي على قدر طاقة العبد واصابه التوفيق لان
الاولين والمال على حسب الوسع والامكان اي على قدر طاقة العبد واصابه التوفيق لان
جميع العلوم الدينيه في القران دل عليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وانما ياخذ كل واحد من المجتهدين ما هو المقصود بيانه
بقدر وسعه وامكانه والوسع والامكان مترادفان هاهنا ثم الدليل على انحصار النظم والمعنى
فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع في الاربعة التي سبق ذكرها هو ان التصرف في الكلام اما من
جهة المتكلم او من جهة السامع والاول اما في اللفظ او في المعنى فالذي في اللفظ ان كان بحسب
الوضع فهو الخاص الى المأول وان كان بحسب الاستعمال فهو الحقيقة الى الكناية والذي في المعنى هو
الظاهر الى المحكم والثاني هو الاستدلال بعبارة النص الى اقتضائه وقيل ان اقسام النظم والكلام ومعناه
لا يخلو اما ان كان بحسب المتكلم او بحسب السامع فان كانت بحسب المتكلم فلا يخلو اما ان كانت
المفرد او في المركب فان كانت في المفرد فهي القسم الاول وان كانت في المركب فلا يخلو اما ان
كانت للبيان اولا فان كانت للبيان فلا يخلو اما ان كونها بيانا لمعنى في ذاتها او لمعنى في غيرها
اقترن بها فالاول القسم الثاني والثاني القسم الثالث واما المركب الذي ليس للبيان فليس
من ابنا وان كانت بحسب السامع فهو القسم الرابع وبهذا الانحصار يعلم ايضا ان اقسام النظم ثلاثه
وقسم المعنى واحد وهو الذي يتعلق بالسامع قوله وانما تتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها
قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله في هذا الموضع القسم الاول والثالث بعضه يضاد البعض اذ الخصوص
يضاد العموم والحقيقة تضاد المجاز فلا يحتاج الى اقسام اخر بخلاف القسم الثاني لان الكل ظهور والظهور
لا يضاد الظهور وتوضيح ذلك ان الخاص ضد العام اذ الخاص لا يتناول الا الفرد الواحد والعام يتناول
جمعا من المسميات فكان الاختلاف بينهما في غاية العناد وكذا المأول ضد المشترك والمجاز ضد الحقيقة
والكناية ضد الصريح وليس النص بضد للظاهر وكذا المحكم مع المفسر لان في الكل معنى الظهور والظهور
ليس بضد للظهور لامكان اجتماعها وبدليل ان الاقوى في البيان في تلك الاقسام يتضمن الادنى
فان المفسر يتضمن الظاهر والمفسر يتضمن النص والمتضمن لا يكون مضادا للمتضمن واذا كان كذلك
فاستدعى هذا القسم ذكر الاضداد وبعدها تبين الاشيا وانما قال رحمه الله واصل الشرع
هو الكتاب والسنه بعد قوله اصول الشرع ثلاثه لان الاقسام المذكوره وهي الثمانون انما توجد في
الكتاب والسنه لا في الاجماع او لان الاجماع يجوز ان يكون مبنيا عليهما دون عكسه فكانا اصلين
من كل وجه بخلاف الاجماع فكذلك خصهما بالذكر وقوله فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل

أي في

بيانه

أي في الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنه لانه في بيان
الكتاب دون السنه فافرده بالذكر ومحافظة النظم عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان
او عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع اي يجعله نصب عينيه جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه
غير مجاوز عن حدوده وقوله مفتقرا ومستعينا وراجيا عن الضمير المنصوب في يلزمه قال رحمه الله
اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد الى قوله بعد البيان اللغة والمعنى اقول اقسام وجوه النظم اربعه
وهي الخاص والعام والمشترك والمأول ودليل الحصر ان اللفظ المفرد اما ان يكون موضوعا لفرد
واحد او افراد كثيره فان كان الاول فهو الخاص وان كان الثاني فتناوله الافراد بحسب الانتظام
والشمول او بحسب البدل فان كان الاول فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح بعض افراده بغالب
الراي اولا او لا الاول المشترك والثاني المأول وقيل اللفظ الدال على مسمى اما ان كان محتملا مسمى من المسميات المختلفة حقايقها
او لا الاول وهو المشترك قبل التاويل وهو المأول بعده والثاني ان يتناول بمعنى واحد افرادا
متفقة الحدود او لا الاول هو المشترك قبل التاويل وهو المأول بعده والثاني اما ان يتناول
بمعنى واحد افرادا متفقه الحدود او لا الاول هو العام والثاني هو الخاص اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد
(٢١) فقوله كل لفظ جنس يتناول الخاص بانواعه ويتناول العام والمشترك والمأول وقوله
وضع احتراز عن المهملات وما يكون دلالته بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال
وقوله بنفسها احترازا عن المجاز لان يعتبر بازاء قرينته وقوله لمعنى واحد اي غير ذي
افراد وضعا احترازا عن العام فانه ذو افراد وضعا وقوله وقوله على الانفراد احترازا
عن المشترك والمأول اذا المعنى من الانفراد كون اللفظ مختصا بمسمى واحد على وجه لا يتناول
غيره والمشترك يتناول غيره وكذا المأول وان كان بعضه مرجوحا وانقطاع المشاركة
من لوازم الانفراد فذكره بعده على وجه التاكيد وقيل قوله واحد خرج به المشترك
لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا لانه ليس بخاص ولا عام
عند مشايخنا لان المطلق ليس بعرض الوحده ولا للكثرة وبقوله على الانفراد خرج العام
لانه شامل للافراد وهذا التعريف تعريف جامع شامل لخصوص الجنس كالانسان فانه خاص
من بين ساير الاجناس ولخصوص النوع كرجل فانه خاص من بين ساير الانواع ولخصوص العين
كزيد فانه خاص من بين ساير الاعيان لكن خصوص العين لا تتعدد بوجه ما لانه لا يشارك
في مفهومه شي وخصوص الجنس يتعدد بتعدد الانواع وخصوص النوع يتعدد بتعدد
الاشخاص اذ في مفهومها شركه فافرده بالذكر بعد ان كان التعريف شاملا له وقال وكل

الخاص

اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وذلك لشرفه وفضيلته كانه من جنس اخر اذ التغاير في الوصف
ينزل منزلة التغاير في الذات كما افرد جبريل وميكائيل عليهما السلام في الذكر في قوله تعالى من كان عدوا
لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل بعد ان كان لفظ الملائكة شاملا لهما وقيل خاز ان يكون
كلاهما عبارتين عن معبر واحد وانما اورد كليهما تبركا بلفظ المشايخ رحمهم الله فان بعضهم عرف الخاص
بذلك وبعضهم بذا والاوجه ان يقال قوله كل لفظ وكل اسم بيان لقسمي الخاص اذ الخاص قسمان علم وغير علم
فكان المراد بقوله كل لفظ الى اخره ما ليس بعلم وهو خصوص العلم والنوع خصوص الجنس والنوع
تحت المعنى ولا يدخل اسماء الاعلام تحت المعنى فلو اقتصر على قوله كل لفظ وضع لمعنى واحد لم يكن
خصوص العين داخلا فيه فلا يتم التعريف فقوله لمعنى واحد اي غير علم كالعلم والجهل والضرب
والشتم والركوع والسجود ونحو ذلك مما ليس بجثة من الافعال المعلومة المعاني على وجه الانفراد
وقوله وكل اسم لمسمى معلوم اي لعلم نحو زيد وعمرو وما شاكل ذلك مما سماه حتى يدخل تحته جميع
اسماء الاعيان المعلومة المعاني على وجه الانفراد فان اسم الخاص مطلق عليهما ومثل ذلك فعل اهل
النحو في فصلهم بين الحال المنتقلة والمؤكدة بتعريف على حدة لتغايرهما في حقيقتهما فقالوا الحال هي
اللفظة الدالة على هيئة فاعل او مفعول والمؤكدة هي التي تجيء على اثر جملة عقدها من اسمين لا عمل لهما
والتعريف الجامع لقسمي الخاص هو ما يوجب الانفراد وقطع المشاركة واليه اشار رحمه الله بقوله
نصا بالخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة وقوله هاهنا يقطع الشركة وقوله فيما
قبله وانقطاع المشاركة بعد قوله على الانفراد تصريح بلازم لم يذكر قبله لا ان يكون ذلك محتاجا اليه
في التعريف لما ان اللفظ كان موضوعا لمعنى واحد على الانفراد يلزم منه انقطاع المشاركة لا محالة وقيل
قوله لمعنى احترازا عن المشترك فانه موضوع بازاء المعاني المختلفة وقوله معلوم احترازا عن المأول فانه
وضع لانه وضع بازاء معنى غير معلوم حقيقته وقوله على الانفراد احترازا عن العام فانه وضع بازاء معنى
معلوم لكن لا على سبيل الانفراد بل على سبيل الانتظام والشمول وقيل قوله معلوم احترازا عن المشترك
فانه وضع بازاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام فان المشترك اذا وقع في تركيب خصوصا
في موضع الاثبات لا بد ان يكون احد المعاني مرادا على وجه الابهام فان قيل اليس ان الرقبة في قوله تعالى
فتحرير رقبة اسم خاص عند نا مع انها مبهمة فلما الرقبة مطلقة فكانت متعرضة للذات دون الصفات
والابهام فيها من حيث الصفات اذ هي تحتمل الكافرة والمؤمنة والصغيرة والكبيرة والسوداء او البيضاء
باعتبار ان الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف ومثله لا يضر اذ هو موجود في رجل ونحوه
بخلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة ثم الخاص مشتق من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
به مما يشاركه غيره ومن قولهم خاص فلان اي منفرد به على وجه لم يخالطه غيره وخص فلان بكذا

اي افردني والخاصة اسم للحاجة الموجبة للافراد عن المال عن اسباب نيل المال وفي الصحاح
الخصاصة والخصاص الفقر ومنه خاصة الناس للعلماء والفقهاء وذلك لعدم مزاحمة العوام اياهم فيما
اختصوا به من العلم والحكمة وقيل لقلتهم وقوله فاذا اريد به اي بالخصوص خصوص الجنس قيل انسان
الى اخره وهذا في عرف اهل هذا الفن من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا الانسان جنس والرجل نوع
لانهم لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكر واحد وهم في تصانيفهم وانما يذكرون
تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز احترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم
دونها بخلاف اهل المعقول فانهم قالوا الانسان نوع وللرجل صنف وقال الامام عمر الدين الكردري
رحمه الله فالخاص يتنوع الى خصوص الجنس كالجنس والى النوع كالرجل والى العين كزيد وهذا التنويع
من حيث الشرع دون اللغة فان الشرع جعل الانسان جنسا لما عرف في امر التوكيل وجعل الرجل
نوعا والمرأة نوعا لما عرف من صلاحية الرجل للنبوة وللامامة الكبرى والصغرى ولامور اخر يتيسر
تعدادها ثم هذا وقع هذا التنويع في الشرع وقوله لهذا البيان اللغة والمعنى اي هذا الذي ذكرناه
في قسم الخاص هو لبيان الخاص لغة ولبيانه معنى اي تعريفا وتحديدا واللغة من لغي بالكسر لغى اذا لهج بالكلام
واصلها لغي او لغو والهاء عوض منهما وجمعها لغى نحو برة وبرى ولغات ايضا نحو ثبة وثبات كذا في الصحاح واورد
على تعريف الخاص ان في التعريفات يجب ان يجتنب عن التعرض للافراد اذ التعريفات للحقائق ولفظ كل
متعرض للافراد اذ التعريفات للحقائق واجيب عن ذلك بان المراد به الكل المجموعي لا الافرادي اذا
الخاص ليس عبارة عن لفظ واحد وضع لمعنى واحد على الانفراد بل عن جميع الالفاظ المتصفة بهذه الصفة
فكانه قال هو جميع الالفاظ الموضوعة للمعنى المذكور واللفظ ما يتلفظ به الانسان من الاصوات المقطعة
قلت حروفه او كثرت تلفظ به حكما او حقيقة وذلك ليدخل فيه الضمائر المستكنة فانها وان لم تكن
ملفوظا بها حقيقة فهي ملفوظ بها حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيدها والعطف عليها والابدال
منها كقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فان من مرفوع المحل على البدل من الضمير
في يرغب ووضع عبارة لمعنى عبارة عن تخصيص لفظ بالدلالة عليه اي على معنى وقيل الوضع تخصيص
شيء بشيء متى اطلق او احس الشيء الاول فهم الشيء الثاني وهو ماخوذ من الوضع اللغوي وهو جعل الشيء
في حيز معين قال رحمه الله ثم العام بعده وهو لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى الى قوله
وانما كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص اقول العام بعد الخاص اي في الوجود لا عند العامر لان
الخاص بمنزلة الجزء والعام بمنزلة الكل والجزء مقدم على الكل طبعا فكذا وضعا ثم العام عبارة عن كل لفظ
ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد من الاسماء هو المسميات وهي الافراد وانما قال رحمه الله
من الاسماء اتباعا للفظ المتقدم ثم فسرها بما هو المراد منها وهو المسميات وقوله يعني معنى اي لانه يستعمل

في محل التفسير مثل كلمة اي نقوله كل لفظ جنس يتناول العام وغيره وقوله ينتظم جمعًا اي
جمعًا مطلقا غير مقيد بمعهود ولا بمقدر بعدد بخصوصه احترازا عن الخاص والمشترك والمأول والمعهود
واسما الاعداد والنكرة نحو رجل اما الخاص فظاهر واما المشترك والمأول فلان تناولهما الافراد على سبيل
البدل لا على سبيل الانتظام اذ المراد من الانتظام هو الشمول دفعة واما المعهود فانه ليس بعام
بالاتفاق واما اسما الاعداد نحو الخمسة والعشرة وغيرهما فانها من قسم الخاص لانها اسم موضوع لمقدار معين
لو اسقط منه واحد او زيد عليه واحد لا يطلق عليه ذلك الاسم بخلاف العام فانه يتناول جمعا غير
مقدر ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا شهد احدهما بالف والاخر بثلاثة الاف لا تقبل
الشهادة وكذا لو قال طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلاثا لم يقع شيء عنده لان الالف اسم لعدد
خاص فلا يحتمل ارادة ما دونه كذا ذكر في شرح الجامع الصغير واما الاسم واما الاسم النكرة في
سياق الاثبات فلان شموله بطريق البدل ايضا فلذلك زدنا القيود المذكورة ليندفع الصور
المذكورة وقوله جمعا يدل على بعض تلك القيود لانه مطلق وفي بعض ما ذكرناه من الصور نوع
تقييد يعرف عند التامل والبعض الاخر يدل عليه لفظ الانتظام وهو الشمول دفعة وقوله
جمعا احترازا عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وقوله
من المسميات احترازا عن الاسماء فانها غير المسميات بالاتفاق وهي ما قامت بالمسمى واما قوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى فالمراد منها التسميات لا المسميات فان الله تعالى غير متعدد بل تسميته بالاسماء
متعددة وقوله لفظا او معنى تفسير الانتظام لا تقسيم له اذ التقسيم في التعريف باطل
لان التقسيمات لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات كقولنا العالم اما اعيان واما اعراض فيعرف جميع
العالم بهذا التقسيم والتعريف لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات فكانا على طرفي نقيض فلا يجوز ان
يجعلا معرفين عن معنى واحد وقيل انما قال رحمه الله هو تفسير للانتظام لئلا يظن انه من تتمة الحد ولا
يستقيم ذكر كلمة او في الحد لانها وضعت لاحد الامرين فان دخلت في الخبر اقتضت الى الشك ومقام
ذكر الحد مقام ذكر الخبر والحد وضع لتعريف الماهية بدون الشك فكان موضوع الحد على خلاف
موضوع كلمة او فلذلك لم يستقم ذكرها في موضع ذكر الحد فالعام لفظا كزيدين ومسلمين والعام
معنا كزيد وما ورهط وقوم وقيل قوله من المسميات احترازا عن اسماء الاعداد فان الاسم الواقع على
الثلاثة كانوقها من الاعداد لم ينتظم جمعا لكن ذلك الجمع ليس مسميات له بل هو مسمى واحد لان ذلك
الاسم موضوع لذلك المقدار بحسب حتى اذا زيد على ذلك المقدار واحدا او نقص منه واحدا لا يطلق
عليه ذلك الاسم والاستغراق في العام ليس بشرط عند اكثر مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له

بحسب

بحسب وضع واحد واحترز بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له من النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية
وجمعا وبقوله بوضع واحد عن اللفظ المشترك وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز
التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز التمسك بعمومه باعتبار الحقيقة ثم العموم لغة هو الشمول يقال
مطر عام اذا شمل جميع الامكنة وخصب عام اذا عم كل الاعيان ووسع كل البلاد ومنه سميت النخلة الطويلة
عميمة قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل وتقول
العرب عمهم الصلاح والعدل اي شملهم ومنه عامة الناس وهم اهل السفه والجهل لكثرتهم والقرابة اذا توسعت
انتهت الى صفة العمومة وبيان ذلك ان القرابة الاولى هي قرابة الزوجية كما كانت لادم مع حواء عليهما السلام
ثم قرابة الابوة ثم قرابة البنوة ثم قرابة الاخوة ثم قرابة العمومة فقد اتسعت القرابة بالانتهاء اليها لانها القرابة
البعيدة وانما قال انتهت الى صفة العمومة مع ان القرابة توجد بعدها كاولاد العم واولاد الخال وغيرهم
لانه اذا اراد بالقرابة المذكورة القرابة المحرمة للنكاح وانما تنتهي بالعمومة والخؤولة او نقول ان
اولاد العم ليست من الانسباء شرعا بدليل ان من اوصى لاقاربه فهي للاقارب من ذي رحم محرم منه ولا يدخل
في الوصية غير المحرم ثم ذكر العمومة هاهنا دون الخؤولة مع انهما استويا في حق حرمة النكاح
٢٣ لان النسب الى الاباء والعم من اقارب الاب دون الخال ثم العام كاسم الشيء فانه يتناول كل الموجودات
ولا يتناول المعدوم الممكن عند اهل السنة والجماعة وعند ابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة
خلافا للباقين من المعتزلة ولا يتناول المعدوم الممتنع بالاتفاق وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول
كل موجود وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص لان ذلك ليس بمانع لشمول الانسان زيدا وعمروا
وغيرهما مع تعرف كل منهم باسمه الخاص ذكره بذلك وقوله عندنا احترازا عن القول بالاشتراك كما ذكره
الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ولا يقال ان العام يتناول افرادا متفقة الحقيقة وليس كل الاشياء
كذلك وفيها المتغايرات كالجوهر والعرض والحركة والسكون والحيوان والجماد فكيف يكون اسم الشيء
عاما لانا نقول ان كل الاشياء متفقة الحقيقة باعتبار قيام معنى الشيئية وهو الموجود في الجميع فان اسم
الشيء يتناول الجوهر باعتبار الوجود لا باعتبار الجوهرية فكان متناولا للعرض ايضا بذلك الاعتبار لان
العرض موجود واذا كان كذلك كانت افراد الشيء متفقة الحقيقة لان معنى الوجود موجود في كل الاشياء ثم الغرض
ان اسم الشيء كما يطلق على المحدثات يطلق على القديم تعالى لكنه يطلق على المحدثات بمعنى الشيء بمعنى الثاني
من ايراد الشيء بعدها او رد نظير العام المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لا لفظي كما ظنه الامام ابو زيد
رحمه الله وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق
الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان
والاعراض اعترض الخصوم بانه خص منه ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به لخروجه عن

كونه حجة فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بان الشي مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق وان اعتبر
معنى الوجود فكذا ايضا لانه مطلق على واجب الوجود وعلى غيره فاذا اريد به الحدث يمنع دخول القديم فيه
كما في ساير الاسماء المشتركة والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف
الحقايق لا يمنع الدخول تحت امر عام وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص قال
رحمه الله وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني الى قوله والصحيح انه سهو اقول
قد ذكر ابو بكر الجصاص رحمه الله في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني الى قوله او من الاسامي والمعاني
على ما نقله الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله وهذا الذكر من الجصاص سهو لان المعاني لا تتعدد الا عند
اختلافها كما في افراد المشترك اذ عند تماثلها يكون معنى واحدا وان كانت افرادها كثيرة كالعلم فانه معنى واحد
وهو كونه نافيا للجهل والظن والشك عمن قام به وان كانت له افراد من علم الكلام والاصول والفقه وغير ذلك
فان قيل لفظ العرض يتناول الحركة والسكون والسواد والبياض وغير ذلك وانها معان فصح قوله او المعاني
قلنا لفظ العرض لا يتناول ما ذكر باعتبار كونها معاني بل باعتبار معنى واحد وهو ما يستحيل دوامه الذي
هو معنى العرضية لان في الكل معنى العرض قائم فثبت ان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وعند اختلافها
لا ينتظمها لفظ واحد وانما يحتمل ذلك اللفظ كل واحد منها على الانفراد ويسمى هذا مشتركا لا عاما لان افراد
العام متفقة لا مختلفة ولا عموم للمشترك عندنا وقد ذكر الجصاص في كتابه بعد هذا البحث في المشترك
انه لا عموم له فعرفنا ان هذا سهو منه في العبارة او ما اول وتاويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله باعتبار
عمومه المحال سماه معاني مجازا لتعدد محاله كما يقال مطر عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد
قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قلت على هذا ينبغي ان يكون كل العموم مجازا لان المعنى واحد
في كلها وانما تعدد وتكثر باعتبار المحال ويعرف هذا في علم الحكمة قال رحمه الله لا يكون
كل العموم مجازا على ما قلت لان العام الذي نحن فيه الذي يستدعي الافراد انما هو في الخارج دون الذهن
ولا شك ان ما في الخارج مشتمل على احاد وافراد وما نقول من اتحاد المعنى في العمومات في الذهن دون الخارج
فوضح السبيل والمعنى الواحد الذي يعم باعتبار محاله هو واحد في نفسه وانما يكثر باعتبار المحال وهذا
مجاز بلا شك كذا ذكر رحمه الله وفرق بينهم بين شمول المعنى الكلي للجزئيات وبين شمول المطر باعتبار الخارج
وشمول المعنى الكلي باعتبار الذهن قيل وهذا الفرق ضعيف لامكان اعتبار الشمول بالعكس الا ان يخص
المعنى الكلي بما لا وجود له في الخارج كشريك الباري ونحوه وفيه وعلى هذا يظهر الفرق بينهما وقيل كانه اراد
من المعاني محال المعاني بطريق المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
اي خذوا ثيابكم بذلك الطريق لان محل الزينة الثوب كما جاز عكسه في قوله تعالى عند كل مسجد اي عند كل
صلاة اذ المسجد محل الصلاة لكن هذا التاويل انما يستقيم ان لو قال ما ينتظم جمعا من الاسماء والمعاني لان

كلمه او لاحدهما وهنا ليس الكلام لاحدهما بل لهما جميعا لانه قال في تعريف العام ما ينتظم جمعا من الاسماء
ومعاني تلك الاسماء بحسب اختلاف المحال صارت كانها جمع فكان الاولى والمعاني اولان المعاني وان كانت تتعدد
مجازا بتعدد محالها لكنها لا تنفك عن المحال فكان المناسب ان يقول والمعاني ليشملها اذ المراد ذلك والصحيح
انه سهو لان او للاحد الشيين والعام يشمل كلها فلا يصح هذا التاويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد لانه
يودي الى خلاف الظاهر وهو تغيير كلمه او ولان التاويل يفضي الى استعمال المجاز في التعريف وذلك نوع
اخلال او في بعض نسخ كتاب الجصاص ما ينتظم جمعا من الاسامي والمعاني وقال الامام علاء الدين
عبد العزيز رحمه الله معنى قوله سهوا وما ول انه لا يخلو من ان يراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة
او مجازا فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج
بل بتعددها في الذهن وذلك لا يكون الا عند اختلافها فانك اذا رايت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم
رايت اخر واخر لا يثبت معنى اخر في ذهنك وان كانت انسانية عمرو واكثر اذا رايت اسدا او فرسا
او غيرهما يثبت معنى اخر في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا
يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان يكون متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت
افراد العام فلا تدخل على لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم له عندنا وان اراد
الثاني امكن تصحيحه لان المعنى الواحد يسمى معاني مجاز التعدد في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة
كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا انفا وقال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الجصاص
لم يرد بقوله او المعاني عموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينتظم جمعا من
الاعيان والاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهي المعاني
لجعل رحمه الله حقيقة وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى اعم يشملها كما في قولنا
المعاني والمعارف وقوله ما ينتظم دون لفظ ينتظم اشارة الى ان العموم عنده حقيقة في المعاني كما في
الالفاظ واليه ذهب بعض اهل الاصول لان العموم حقيقة في شمول امر المتعدد وهذا يصح في المعاني
كما يصح في الالفاظ ولذلك يقال عمهم المطر والخصب والخوف باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ
وذهب اصحابنا سوى الجصاص رحمه الله الى ان العموم حقيقة في الالفاظ مجاز في المعاني وبه قال الاكثرون
واستدلوا على ذلك بان المراد من العموم امر واحد نسبة الى المدلولات الكثيرة نسبة واحدة وعموم
المطر ونحوه ليس كذلك اذ المطر الحال بهذا في تعريف العام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات نسبتها على
ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة ولا مجازا وهو قول في غاية السقوط قال رحمه الله واما المشترك
فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني الى ان العموم ليس من عوارض
قوله على ما تبين في موضعه اقول المراد من المشترك المتردد فيه والمعاني المختلفة مشتركة والمشترك

فيه عبارة عن كل لفظ احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسما المختلفه المعاني على وجه الانفراد من جملة تلك
المعاني او الاسما الا واحدا معينا وبذلك دخل بهذا القيد خروج المطلق لانه يتناول واحدا شايعا في الجنس
يعني باختيار من فوض اليه واما المشترك فلا شيوع فيه ولكن يتناول الافراد على البدل من جملة ما له
من التساوي اما ان يكون في الاجتماع في التناول او في احتمال التناول وقد انتفي عن المشترك معنى التساوي
في الاجتماع في التناول كالعام لان افراد المشترك قد تكون متضادة كالقرء فتعين معنى التساوي في
وهو احتمال ان يكون المراد هذا الفرد وذلك الفرد فقوله معنى او اسما اليه خلافيه فيما المشترك والمراد
من غير ترجيح ليخرج به المأول وقوله احتمل معنى يخرج به العام اذ العام لفظ ينتظم جمعا من المسميات
او خروج العام بقوله من المعاني المختلفه اذا العام ما يتناول افرادا متفقه الحقيقه على سبيل الانتظام
بخلاف المشترك فانه يتناول افرادا مختلفه الحقيقة على سبيل البدل ولهذا قال من المعاني المختلفة بانا المراد
منه وقوله على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به اي بالمشترك احترازا عن المطلق لا احترازا عن
العام لانه لو كان احترازا عنه لادى الى التكرار او الاستدراك لانه قد احترز عنه بقوله معنى او من
المعاني المختلفه كما مر بيانه وقيل اراد معنى نوعا من المعاني فيدخل فيه العام ويخرج بقوله على وجه
لا يثبت الا واحدا من الجملة مرادا به وقوله من المعاني او الاسما ويوهم ان عدد الثلث شرط في العموم
وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين والاسمين ايضا كالقرء قوله على اختلاف حال من المسميات
وعلى معنى كما يقال نحو في الادب على صغر سنه والعامل فيه الفعل المقدر في الظرف ومحل الظرف
النصب على الصفه الاسما وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسما جميعا بمعنى الشرط والعامل فيه
احتمل اي احتمل معنى من المعاني او اسما من الاسما بشرط ان لا يثبت الا واحد من المعاني او الاسما وقوله
مرادا لكثير والضمير في به راجع الى اللفظ ثم الاسم المتساوي بين المسميات في تناولها على سبيل البدل
انما يسمى مشتركا لاطلاقه على هذا في حال وعلى ذلك في اخرى عن الشريكين بينها ما في الانتفاع بالملك
المشترك وذلك مثل لفظ العين فانه ان كان موضوعا بازا اسم الشمس او اسم الينبوع او اسم الميزان
او اسم الركبه او اسم الذهب فالاشتراك فيه للاسامي المختلفه وان كان موضوعا بازا معنى هذه الالفاظ
فالاشتراك فيه المعاني كذا نقل عن الاشياخ العلامه شمس الدين الكردري رحمه الله وكذا المشتري يحتمل
ان يكون موضوعا بازا اسم الساع او بازا معناه وان يكون موضوعا بازا اسم الكوكب المعروف او بازا معناه
وكذا قوله تعالى احل لكم ليله الصيام الرفث من الحلول وعلى هذا سائر الفاظ المشترك ويجوز ان يكون المراد
من المعاني الصفات المختلفه كالناهل فانه يتناول الريان والعطشان وهما معنيان مختلفان والاخفا
للاظهار والستر وكالباين فانه يحتمل البينونة من النكاح والخيرات والسرور وغير ذلك ويحتمل البين
والبيان ايضا تقول بان الحبيب بينا وبان الكلام بيانا وكالبيع لدفع المبيع بمقابلة الثمن ولدفع الثمن

بمقابلة

بمقابلة المبيع وان يكون المراد من الاسامي المختصات كالعين او اسما غير الصفات كالقرء وهذا هو الاوجه
ولهذا قال بعده من الاسما وانه يتعلق بالقرء اي مثل القرء الذي بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسما الجامدة
المشترك دون القرء الذي بمعنى الجمع والاستقبال او يتعلق بالجموع اي هذا النظائر من الاسما لا من المعاني
ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم واصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله اما المشترك فما اشترك فيه جمع من المعاني
كالعين فانه مشترك فيه مقلد الوجه وينبوع الما والطليعه ونقد المال والشي المتعين في نفسه وكالباين
مشترك فيه البينونة والبين والبيان وكذا ذكر القاضي قاضي القضاة سيف الدين رحمه الله في شرح السمي
بمختصر التقويم وانما اعاد لفظ مثل في المولى لان التقابل بين الشيئين قد تكون على وجه يكون بينهما نهاية الخلاف كالضدين
وقد لا يكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شي لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما
فازال هذا الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت في النوعين جميعا ثم لما بين ان لا عموم للمشترك اورد
نظيرا من هذا الجنس وهو العزيمة توضيحا لما ادعاه اذ هو اشد دلالة على انتفا العموم لان احدا لم يقل بالعموم في
مثل هذا المشترك ولهذا قال على الاحتمال لا على العموم ثم ان من الاسما المشتركة المولى فانه مشترك بين المولى الاعلى وهو
الذي صدر منه الاعتاق وبين المولى الاسفل وهو الذي وقع عليه الاعتاق ولهذا قال علماونا رحمهم الله لو اوصى بثلث
ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم لا تصح الوصية لان المولى يحتمل المولى الاعلى والاسفل وهما متغايران في
المعنى اذ الوصيه للاعلى لشكر النعمه وللاسفل للزياده في الانعام ولفظ المشترك لا ينتظم المعنيين جميعا للتغاير بينهما
فبقي الموصى له مجهولا بخلاف ما اذا حلف لا يكلم مواليه فانه يتناول يمينه الاعلى والاسفل لان الداعي الى اليمين لا يختلف
فيهما فكان بمنزلة العام ومنها لفظ القرء فانه يحتمل الحيض والطهر باتفاق العلما رحمهم الله وانه غير منتظم لهما مرادا
حملناه على الحيض بدليل يدل عليه لا لكون الاطهار مراده عندنا واذا حمله الخصم على الطهر بدليل لا لكون الحيض
مراده عنده وانما قال من الاسما لان القرء الذي هو مصدر ليس بمشترك بل هو موضوع لمعنى الجمع وكذلك النعل منه
ليس بمشترك يقال ما قرات الناقة سلا قط اي لم تجمع في رحمها ولدا قال الشاعر هجان اللون لم تقرا جنينا اي
لم تجمع قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله السلا بالقصر الجلده الرقيقه التي يكون فيها الولد من المواشي والهجان
من الابل البيض ويستوي فيه المذكر والمونث والجمع يقال بعير هجان وناقة هجان وذكرهما في الصحاح والقرء
بالفتح الحيض والجمع اقرا وقروء والقرء ايضا الطهر ثم المشترك مشتق من الاشتراك وهو الاختلاط ولا عموم
للفظ المشترك لان شموله بحسب البدل لا بحسب الانتظام وقيل لان اللفظ بمنزلة الكسوة والمعنى بمنزلة المكتسي
ولا يمكن ان يكتسي كسوة واحدة في زمان واحد بخلاف العام لان اللفظ بمنزلة كسوة واحدة وقيل اللفظ بمنزلة القالب والمعنى
بمنزلة اللبن فيه ولا يمكن ان يضرب الثاني بلبن واحد في زمان واحد وقيل اللفظ بمنزلة الراكب والمعنى بمنزلة المركب
ولهذا يقال الاسما المترادفه وهي تنبئ عن ان يكون اللفظ رداالان الرديف ما يردف الراكب والشخص الواحد لا
يركب مركبين دفعة واحدة كذا لا يجوز ان يراد بلفظ واحد معنيان مختلفان دفعة بخلاف العام لان كل فرد منه

نسراك مكنس واحد ولبنه واحده ومركب واحد فكان اللفظ واحدا والمعنى واحدا فيجوز ثم من نظاير
المشترك الصريم فانه اسم الليل والصبح جميعا على احتمال الصريم احدهما لا على عمومهما وسموا بالاضداد فعه فان قيل
الغرض من وضع الاسامي الافهام والتمييز بين الموجودات بالتشبيه فلو وضع لشي واحد اوخلافه لادى الى
نقض الغرض من الوضع مع قدره الواضع على وضع اسم على حده لكل شي قلنا الابهام ايضا غرض كالافهام فان المتكلم
اذا كان غرضه ايقاع العلم للسامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا وان اراد ان يحصل له العلم بهما
يقول اخبرني فلان بن فلان بكذا فدل ان كل واحد منهما غرض المتكلم ولهذا وضعوا الفاظا مبهمة ولان العرب
في اماكن متباينة وقبايل متباعدة فيجوز ان يضع اهل قبيلة اسما لشي معلوم ويضعه اهل قبيلة اخرى عن الاولى
لشي اخر معلوم ثم تقادم الزمان حتى اشتهر ذلك فيما بين القبايل رضوا بذلك الاسم لكل واحد من المسميين على الانفراد
فصار اسما ومثل هذا يوجد في غير العربية ايضا فلا معنى للانكار فان قيل قوله تعالى الم تر ان الله يسجد من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر الاية وقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي يدلان على ان للمشترك
عموما اذ السجود لفظ واحد واريد به معنيان مختلفان لان السجود في حق الناس هو وضع الجبهة على الارض وفي
حق غيرهم هو الخضوع والصلاة لفظ واحد واريد به معنيان مختلفان لان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملايكة
استغفار قلنا الخبر مقدر كانه قيل الم تر ان الله يسجد من في السموات ومن في الارض بمعنى وضع الجبهة
ويسجد الثاني بمعنى الخضوع وجاز حذف الخبر اذ لاله ما يقارنه عليه وكذا الخبر مقدر في الاية الثانية كانه
قيل ان الله يصلي وملايكته يصلون عليه او نقول ان السجود بمعنى الخضوع والصلاة الاعتناء باظهار
لشرف النبي صلى الله عليه وسلم فكان متواطيا لا مشتركا او من قبيل عموم المجاز فان قيل كيف عرف المشترك
في التقويم واصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله بلفظ الاشتراك وانه يستلزم الدور كمن يقول في تعريف
العلم هو ما قام بالعالم قلنا المراد من المشترك ها هنا ما هو المصطلح بين القوم والمراد من الاشتراك
ما هو المتعارف بين اهل اللغة فلا دور وقيل لفظ الاشتراك شي ظاهر لا خفا فيه من حيث القصد وانما
الخفا في ان الاشتراك باي شي يثبت من حيث الاسامي او المعاني وفي كيفية الاشتراك على سبيل الانتظام نحو ؟
او على البدلية بخلاف العلم فان فيه غموضا ولهذا قال بعضهم العلم لا يحد وفسره بعضهم بالاعتقاد
وبعضهم بحركة القلب وبعضهم بالمعرفة وبعضهم بالتبين وبعضهم بالتجلي وغير ذلك ثم المشترك يشارك
المجمل في كون المراد باستطاعة العامل في صيغة اللفظ ومعناه لغة لسبب رجحان بعض وجوهه على
بعض فيعرف انه هو المراد من غير بيان اخر نظيره قوله تعالى ثلاثة قروء فان اصحابنا رحمهم الله تاملوا في
بعض القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان الطهر هو ؟
المجتمع دم الحيض وبه يحصل الانتقال اذ الاصل وكذا تاملوا في لفظ الثلاثة على ما عرف ونصب
لغة على التمييز عن النسبة من باب ملا الاناء عسلا والمجمل لا يدرك المراد به بمجرد التامل ما لم يرجع

في بيانه الى المجمل لاجل معنى زايد ثبت شرعا كالصلاة والزكوة عن الطهارة وكل ذلك غير مراد على ما
بين المراد منها فهو مع شي اخر زيد عليها شرعا لا يدرك ذلك الشي لغة او لانسداد باب الترجيح لغة لكونه متها ؟
غريب متوحش لا يكون معنى اولى به من اخر كالهلوع فانه مجمل فسر بقوله تعالى اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا وكقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لا يدري انه خمس او عشر
او غير ذلك وكالناهل فانه اسم للريان والعطشان ولا يعرف المراد به من غير امر سابق يدل
عليه وكما لو اوصى لمواليه بثلث ماله وله معتقون ومعتقون وابا العم وانصار انه مجمل يرجع اليه
في بيانه فان مات قبل البيان بطلت الوصية لانه لا يعلم ان المراد من هؤلاء في كل واحد معنى يقتضي
ان تكون الوصية له وانسد باب الترجيح في المعتقين انعامهم عليه وهو يقتضي ان تكون الوصية جزاء
لانعامهم وفي المعتقين انعامه عليهم وهو يقتضي ان تكون الوصية لهم اتماما لذلك الانعام وفي ابناء
العم صلة قرابتهم وفي الناصرين جزاء نصرتهم وهذا شي لا يدرك المراد بالعقل واللغة وليس
بعضه اولى من الاخر وما قيل كل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا لا يستقيم الا بتاويل وهو انه بمنزلة المجمل كل مجمل
في كون المراد بكونها مجهولا لما سبق ذكره وانما ذكر المصنف رحمه الله المجمل هنا تفاديا لاتمام الفرق ٢٦
بين المشترك والمجمل الا ترى انه يذكر المجمل بعد هذا وقيل انما ذكر لان بعض اهل العلم جعل المشترك
من انواع المجمل وجعل المجمل ما يعرف بالتامل في القراين فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكرنا
قال رحمه الله واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه الى قوله وهذا باطل اقول المأول عبارة عما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي والاجتهاد فقوله بغالب الراي احترازا عما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بدليل قطعي فانه لا يسمى مأولا بل مفسرا وكذا الخفي والمشكل والمجمل اذا بين بقطعي يسمى مفسرا
فان قيل المشكل اذا علم وجهه بالراي يكون مأولا ايضا وكذا الخفي فعلم ان قوله من المشترك ليس بلازم
قلنا اراد به والله اعلم ما ترجح من المشترك وما في معناه مما يعرف بالراي كالمشكل والخفي وقيل انما وقع القيد ؟
تقييده بالمشترك لسبق ذكر المشترك لا لان ذلك لازم في تفسير المأول ثم المأول مشتق من آل اذا رجع
واولته اذا رجعته وصرفته من الرجع بمعنى الرد ومآل هذا الامر كذا اي عاقبته فالمأول عاقبة المراد
بالمشترك فهو مفعول فعل المأول وقوله في موضع اللفظ اي في ماخذه وقوله عاقبة الاحتمال اي اخر
احتمال اللفظ اياه وقوله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبة امر الكتاب من تبين صدقه وظهور
ما نطق به من الوعد والوعيد وقوله فيكون هذا اللفظ اي لفظ المفسر مقلوبا من التفسير ومثله في الكلام جائز
كما يقال جذب وجبذ بمعنى مد وطمر وطمس بمعنى درس والمحا وذكر الجوهري ان طمس مقلوب
طمس ويمحي المال اي سال قليلا قليلا وضب بمعناه وهذا يويد ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر
في كتاب ادب الكتاب قولهم اضمحل وامضحل اي ذهب وبت الملم وتنت بحذف النون وتقديمه اي انتن

والعادفه وعوسه ورعنه وابصت القوس وابضتها اذا جذبت وترها ثم ارسلته فصوت كما اطيبه
والجلبه ودكو جارالله في الكشاف خلاف ذلك حيث قال في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
من الصواعق حذر الموت وقوالحسن من الصواعق وليس نقلب للصواعق لان كلا البناين سوا في التصرف
واذا استويا كان كل واحد بنا على حياله الاترى تقول صقعه على راسه وصقع الديك وخطب مصقع مجهر
خطبته ونظيره في حدب في جد ليس نقلبه لاستوايها في التصرف وقوله وهذا معنى النبي يعود الى ما مر ان
التفسير هو الكشف بلا شبهة اي الكشف التام هو معنى التفسير في قوله صلى الله عليه وسلم من فسر القران
برايه اي قضي وقطع وجزم وتفسيره على ان مراد الله تعالى من هذه الايه هذا لا غير فان ذلك بكشوف لي
بلا شبهة وذلك انما قاله برايه ومعنى فليتبوا فلينزل يقال تبوات منزلا اي نزلته وفي الصادر النبوه جاي
وقيل فليتبوا مقعده من النار معناه فمقعده من النار فكان امرا في معنى الخبر وانما استحق هذا المفسر
هذا الوعيد لانه نصب نفسه صاحب الوحي في العلم بمراد الله تعالى برايه وهو كفر والنار معده للكافرين
لقوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين وانما قال صلى الله عليه وسلم من فسر القران برايه ولم يقل
من اول القران برايه لان المأول غير مستحق لهذا الوعيد بل المفسر برايه هو المستحق له لما بيانه ولما علم
المفسر هو مكشوف المعنى كشفا بلا شبهه وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزله في ان كل مجتهد مصيب اذ
لو كان حقيقه لان من فسر القران برايه مصيب ايضا عندهم والمصيب في اجتهاده لا يستحق الوعيد
وقد اوعد النبي صلى الله عليه وسلم على المفسر بالاجتهاد فعلم بهذا ان المجتهد يخطي وفيه ابطال لقولهم
ان كل مجتهد مصيب وانما وقعوا في هذا لقولهم بوجوب الاصلح والباء في قوله قضي تاويله للاستعانه
او السببيه والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اي حكم بان ما صرفت اللفظ اليه واجبه
في استخراجه هو مراد الله تعالى فان قيل انما يتبين المراد من المأول بالراي والاجتهاد فكيف
دخل في اقسام النظم قلنا بالراي يتبين انه المراد من المشترك ثم بعد ما ظهر المراد بالراي يثبت الحكم
بنفس الصيغه كان الصيغه كانت في الاول لهذا المعنى مع الاحتمال وجاز ان يثبت الحكم بنص فيه
ضرب احتمال كالعام المخصوص وخبر الواحد الا ترى ان النص المجمل اذا لحقه بيان بخبر الواحد يكون
ذلك الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب العلم قطعا لما ان بعد البيان يضاف الحكم الى النص
المفسر الى الخبر فكذا بينها بعد البيان بالراي يضاف الحكم الى الصيغه لا الى الراي ثم نظير ما ترجح من
المشترك بغالب الراي ما قال علماونا رحمهم الله في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء
وان المراد من القروء هو الحيض بالتامل في صيغة الايه وغيرها وذلك بوجوه الاول ان صيغه
القرو هي الجمع يقال ما قرات الناقه سلا قط اي ما جمعت في رحمها وكذا بمعنى ما حملت السلا
مقصور الجلده الرقيقه التي يكون فيها الولد من المواشي ان نزعت عن وجه الفصيل ساعه يولد

والا قتلته وكذلك اذا انقطع السلا في البطن فاذا خرج السلا سلمت الناقه وسلم الولد وان
انقطع في بطنها هلكت ومنها القراء للحوض لاجتماع الماء فيه والقراءه لاجتماع الحروف والكلمات والقران
لاجتماع القصص والامثال والامر والنهي والوعد والوعيد فيه وسميت الضيافه قرى لاجتماع الناس
ومعنى الجمع والاجتماع حقيقه في الحيض لانه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم اما الطهر فانما وصف بالاجتماع
مجازا بسبب انه مجاور زمان اجتماع الدم وقيل لان الاجتماع عبارة عن انضمام الجوهرين فصاعدا وصفه
الجوهريه في الدم لا في الطهر الثاني ان القروء هو الانتقال يقال قرا النجم اذا انتقل من مكان الى اخر
هو المنتقل من الباطن الى الظاهر لا الطهر فانه الاصل في بنات ادم ولان الانتقال عرض وقيام العرض
انما يكون بالجوهر وهو الدم الثالث ان لفظ الثلثه اسم خاص وضع لعدد معلوم لا يحتمل الزياده ولا
النقصان وذلك انما يتحقق حقيقه في الحيض لا في الطهر اذ لو حمل على الطهر لا ينقص ثلثه اذا طلقها
٢٧ في الحيض لا يحسب تلك الحيضه من العده بالاتفاق ولو طلقها في الطهر يحسب هذا الطهر من الاقرا عندهم
واذا كان كذلك فاذا طلقها في اخره ثم وجد طهران اخران يقتضي العده عنده مع انتقام العدد لانه
تكون العده طهرين وبعض الثالث وذلك ليس بثلاثه حقيقه واذا حملنا القرو على الحيض لا ينتقص
العدد فكان ما ذكرنا اولى فان قيل ما مضي من الطهر الذي طلقها فيه داخل تحت ما لم يخرج منه حكما فلا
يكون العدد ناقصا كما في شهر رمضان اذا لم ينو صوم الليل حتى اصبح اجزاته النيه ما قبل انتصاف النهار
وما مضي خاليا عن النيه داخل فيما دخل تحت النيه حكما حتى صار كانه نوى من الليل قلنا على تقدير
التسليم ما ذكرتم متحقق حكما وما ذكرنا متحقق حقيقه وحكما فكان ما ذهبنا اليه اولى الرابع ان
الغرض الاصلي في العده استبرا الرحم بدليل انها لا تجب الا بعد الشغل او توهمه والحيض هو الذي
يستبرا به الرحم دون الطهر ولذلك كان الاستبرا من الامه بالحيضه الخامس قوله انه يقال اقرات
المراه اذا حاضت وقال ابو عمرو بن العلا دفع فلان جاريته الى فلانه تقريها اي تمسكها عندها حتى
تحيض للاستبرا كذا في الكشاف فان قلت فما تقول في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي في عدتهن
والطلاق الشرعي انما هو في الطهر قلت معناه قلت مستقبلات لعدتهن كما تقول لقيته لثلاث بقين من
الشهر تريد مستقبلا لثلاث وعدتهن الحيض الثلث وقيل اللام للعاقبه لان الطلاق لاجل القرو حتى يصير
متعرابه يصير في العاقبه للعده فان قلت كما تقول في الاعشى مورثه مالا وفي الحي رفعه لما ضاع
فيها من قروء نسائكا وقبله افي كل عام انت جاشم غزوه تشد لاقصاها عزيم عزائكا قوله مورثه
موثله صفه غزوه وجشمت الامر اي تكلفته عزيمه الصبر غزوه تكثر مال الغنيمه وتزيد الرفعه
في الحي لما ضاع في تلك السنه من اطهار نسائك اراد انه يخرج كل سنه الى الغزو ولا يغشى نساءه فتضيع
اقراؤهن اي اطهارهن لانه انما يضيع في السفر زمان الطهر لا زمان الحيض الذي يحرم غشيان المراه فلت

حرمة العلامة عن هذا وقال اراد اي الشاعر لما ضاع فيها من عدة نسايك لشهوة القرا عندهم في الاعتداد بعز اي من مدة طويلة كالمدة التي تعتد فيها النسا استطال مدة غيبته عن اهله كل عام لاقامته في الحروب والغارات وانه عزم على نساية مدة كمدة لا يضاجعهن فيها او اراد من اوقات نسايك فان القروء والقارئ جاء في معنى الوقت ولم يرد لا حيضا ولا طهرا السادس ما استدل به علم العدي الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو قوله تعالى واللاي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر حيث نعوض عند ذكر الخلف وهو الاشهر الياس عن الحيض دون الطهر فعلم بذلك ان الاصل هو الحيض دون الطهر لان الخلف انما خلف الاصل اذا لم يوجد في الخلف ما هو الاصل كالما في حق الوضوء لما لم يذكر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الاية وذكر في خلفه وهو التيمم بقوله تعالى او لامستم النسا فلم تجدوا فتيمموا علم ان الاصل في الاصل انما هو الما لما ذكر الياس عن المحيض دون الطهر في الخلف علم ان المراد من الاقرا الحيض السابع هو ما استدل بقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان دون الطهر في الخلف علم ان الاقرا بين عدة الاماء عدة الحراير بالاطهار اذ اثر الرق في التنصيف لا في التبديل والنبي صلى الله عليه وسلم صرح في الامة بلفظ الحيض فلو قلنا في عدة الحراير بالاطهار لكان اثر الرق في التبديل والتنصيف معا وانه لا يصح ولانه لو كان المراد من القروء الطهر لكان عدة الامة طهرين وانه خلاف النص فان قيل ان الله تعالى ذكر القرء مؤنثا حيث قال ثلاثة قروء والطهر مذكر والحيض مؤنث فدل على ان القرء جمع القرو الذي بمعنى الطهر حتى يستقيم ذكر مؤنثا اذ قاعدة كلام العرب ان يؤنث العدد من الثلاثة الى العشرة في المذكر ويذكر في المؤنث وفي الجمع يعتبر الوحدان في حق التانيث والتذكير يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة قلنا هذا تانيث راجع الى اللفظ وللدم الخارج من الرحم احدهما مذكر وهو القرء والاخر مؤنث وهو الحيض كالبر والحنطة فلا ذكر باسم القرء ذكره بعلامة التانيث قال رحمه الله واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته الى قوله وهذا ظاهر في الاحلال اقول القسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم ثم البيان وهو اظهار المراد للمخاطب او ظهوره له على ما قيل له ظهورا هو يحتمل نفس الظهور وظهورا واضحا او وضح كما سبق ذكره فلهذا قال في وجوه البيان بلفظ الجمع او وجه الشي طريقه او لان هذا القسم بحسب بيان المتكلم متعدد لانه يجوز ان يبين المراد ببيان سوق الكلام لاجله او ببيان يبقى معه احتمال المجاز والتخصيص والتاويل او ببيان ينقطع به الاحتمالات اجمع نظير ذلك اذا قال قايل رايت فلانا حين جاء في القوم فذكر مجي القوم ههنا ظاهر لان سوق الكلام لبيان رؤية فلان لا لبيان مجي القوم واذا قال جاءني على قصد بيان مجي القوم فهو نص واذا

٢٨

زاد في البيان وقال جاءني القوم كلهم انفسهم اجمعون صار مفسرا لانه بذكر النفس يندفع احتمال المجاز من مجي الخبر والكتاب وبذكر الكل يندفع احتمال التخصيص وبذكر اجمعون ينقطع احتمال التفرق فيصير مفسرا وقال شمس الايمة رحمه الله الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تامل وهذا يدل على ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لا ثم البيان قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول وعند بعض المتكلمين لا يكون الا بالقول وهو فاسد بدليل بيان جبريل عليه السلام مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل وهذا القسم مختص بالمتكلم من حيث انه كيف يظهر المراد بذلك النظم وهو نظم الخاص والعام والمشترك والماول بيانا يفهم منه المعنى بمجرد السماع او على وجه يبقى فيه شي من الاحتمال اولا كما سبق بيانه وهذا القسم ايضا ينقسم اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم والدليل على الانحصار فيها ان اللفظ اما ان يكون المراد منه ظاهرا للسامع او لا الثاني يجي بيانه في الاربعة المقابلة والاول اما ان يكون سوق المعناه الموضوع له او لا الثاني الظاهر والاول اما ان يقبل التخصيص والتاويل او لا الاول هو النص والثاني اما ان يحتمل النسخ والتبديل او لا الاول المفسر والثاني المحكم اما الظاهر فهو اسم لكل كلام ظهر المراد اي مراد المتكلم به للسامع بصيغته اذا كان هو من اهل اللسان بدون تصرف من المتكلم ورا الصيغة اذ لو تصرف فيه باسوق الكلام لاجله لصار نصا وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف فقوله بصيغته احترازا عن النص اذ ظهور المراد بمعنى من جهة المتكلم لا بنفس الصيغة وقيل احترز بصيغته عن الخفي والمشكل اذ المراد بهما لا يظهر الا بالطلب والتامل والعر خرج بقيد اخر مراد وهو كون اللفظ غير مسوق له والاول هو المناسب لكلام المصنف رحمه الله حيث قال في تعريف النص النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة المتكلم لا في نفس الصيغة وخرج قوله بصيغته المفسر والمحكم لان المفسر زاد ظهوره على ظهور النص وزاد المحكم ظهورا على المفسر واذا خرج النص فهما اولى بالخروج وخرج بها الخفي والمشكل ايضا مثال الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانكحوا ما طاب لكم من النسا فان الاية الاولى ظاهرة في امر بني ادم بالاتقا والثانية في القطع والثالثة في الاطلاق والاذن بالنكاح لان من كان عالما بلسان العرب اذا سمع هذا اللفظ فهم منه الاذن وحل النكاح لما ان ادنى درجات الامر ان يكون المامور به مطلقا من جهة الامر ما دونا من قبله وكذا قوله تعالى احل الله البيع من هذا القسم فانه ظاهر في احلال البيع قال رحمه الله واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بسبب معنى من جهة المتكلم بان ساق الكلام للمقصود الا في نفس الصيغة اي لا بسبب معنى في نفس الصيغة النص خلاف الظاهر فكان في النص زيادة ظهور ليست في الظاهر والنص لغة الزيادة على الاصل والمبالغة في الاظهار من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت منها سيرا اتكلفك فوق سيرها المعتاد منه ومنه المنصة بفتح الميم قاله في المغرب يقال الماشطة تنص العروس اي ترفعها فتقعدها

تظهر زياده السير والنصة
على المنصه وهي كرسيها لترى من بين الناس النسا لان بنص الدابه يظهر به بالقوق زيادة جلا
تظهر في العروض زياده ظهور وراما يظهر بها بقاتها وكذلك الكلام يظهر له بالسوق زيادة جلا
فوق ما يكون بالصيغه نفسها وقال ابو عبيد النص منتهى الاشيا وغاياتها ومنه حديث علي رضي الله
عنه اذا بلغ النسا نص الحقاق فالعصبه اولى فان نص الحقاق غايه البلوغ والحقاق في اللغه جمع الحقب
بالتم وعوماً ونسد ويقال نصصت الرجل اذا استقصيت مسايله عن الشي حتى تستخرج كل ما عنده
ثم انه ليس للنص نظ بعلم عوبه وانما يعلم من نفس تصرف المتكلم بان يسوق الكلام لما لايدل عليه
ظاهر اللفظ لغه ولهذا قال بعض اصحابنا رحمهم الله في حد النص هو الظاهر الذي سيق الكلام لتعين
واريد بالاسماع والانزال دون ما دل ظاهر اللفظ لغه ولهذا قال مثال النص قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في اطلاق النكاح واباحته لان كل عقل سمع
هذه الايه فهم منها جواز النكاح واباحته من غير تامل لانه امر بالنكاح وادنى درجات الامر الاباحه
كما مروا لكن الايه ما سيقت لمجرد اباحة النكاح بل لبيان العدد لان كل من علم بلسان العرب
اذا سمع هذا الكلام فهم ان سوقه للعدد وكيف لا يفهم وقد بدا الله تعالى باصل العدد وهو المثنى ثم
زاد عليه عددا وهو ثلث ثم اخر وهو رباع ثم عقب ما ليس بعدد فقال فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة فمن نظر فيما ذكرنا من انواع التصرف نظرا دون الجاحد المعاند عرف ان سوق الكلام
للعدد لا لمجرد بيان اباحة النكاح بل لبيان الاباحه المقيده بالعدد فكانت الايه نصا في ذلك ولان
جواز النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الايه بنص اخر وبفعل النبي عليه السلام فان نكاح خديجة
رضي الله عنها كان قبل البعثه وتزوج عليه فكان بمنزله النص الصريح في حق الجواز لكن العدد لم يكن مبينا
وفعله عليه السلام بتجويز التسع كان مخصوصا به فلم يصلح بيانا للعدد في حق الامه فنزلت الايه لبيان
لكون الحاجة ماسة اليه فكانت الايه نصا في العدد زايدة على الظاهر في البيان لان في النص ما في الظاهر
من نفس الظهور للسامع وزيد فيه بيان اخر سوى بيان الظاهر ولان نفس جواز النكاح لو كانت
سوقه لا تقتصر على قوله اذ المقصود حاصل به فان قيل جاز ان يكون المقصود كلاهما فكان نصا
فيهما قلنا ليس كذلك اذ الاباحه عرفت بدليل اخر فكان حمله على ذلك حمل الكلام على الاعاده لا على
الافاده فان قيل انما يصح هذا ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا قلنا الحال
لا تخلو اما ان كان النص المبيح للنكاح سابقا او لم يكن فان كان فظاهر وان لم يكن فكذلك لانه يلزم التكرار
بالظاهر وان لم يلزم بالنص فان قيل ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر
قلنا الاول اهم لانه يمنع التكرار فيما هو المقصود او نقول لا يجوز ان يكون هذا النص الا لاحقا لانه اذا
كان سابقا يتكرر قصدا بلا فايده واذا كان لاحقا يتكرر ضمنا مع فايده وذلك لان بيان العدد
مهم ولا يمكن ذلك الا مرتبا على ذكر اباحة النكاح ليعلم ان المراد عدد النسا فيثبت التكرار ضمنا
مع فايدة وذلك لان ما يليق بقوله تعالى ما طاب لكم من النسا اي ما حل لكم من النسا لان منهن ما حرم
كاللاتي في ايه التحريم كذا في الكشاف فاريد بالطيب الحل لان الطيب هو المطلق شرعا وقيل غير

برار بروج

ناطاب

ما طاب ما ادرك وبلغ من طابت الثمره اذا ادركت وانتهت والقايل الاول اولى لانه لا فايده في قيد
الادراك لانه يجوز نكاح الصغاير وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع معدوله عن اعداد مكرره اي انكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا ومعنى التكرير في ذلك ان الخطاب للجمع
فوجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول للجماعه اقتسموا المال درهمين
درهمين وثلثه ثلثه واربعه اربعه ولو افردت لم يكن له معنى وجا العطف بالواو دون او كما جا في
المثال المذكور بالواو ولو ذهب تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين وثلثه ثلثه او اربعه
اربعه اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا على احد انواع هذه القسمه وليس لهم ان يجمعوا بينها فيجعلوا بعض
القسمه على تثنيه وبعضه على تثليث وبعضه على تربيع وذهب معنى تجويز الجمع بين انواع القسمة الذي دلت
عليه الواو وتحريره ان الواو دلت على اطلاق ان ياخذ الناكحون من ارادوا نكاحها من النسا على طريق
الجمع ان شاوا مختلفين في تلك الاعداد وان شاوا متفقين فيها محظور عليهم ما وراء ذلك فان خفتم الا
تعدلوا بين هذه الاعداد فواحده اي فالزموا او فاختاروا واحده وذروا الجمع راسا فان الامر كله
يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به كذا في الكشاف واذا علم ذلك فالتنصيص على العدد
المذكور منع الزيادة عليه وعن ابن ابي ليلى وابرهيم النخعي وبعض الروافض انه يجوز الجمع بين نكاح التسع
تمسكا بظاهر هذا النص وهو فاسد اذ المثنى ليس عبارة عن الاثنين والثلث والاربع ليس بمعنى الثلثه
والاربعه حتى يصير ذلك نصا عند الانضمام والتسع بعد ولا عن الاعداد الاربعه المكرره كما مر بيانه ولانه لو
كان المراد التسع بالاجماع على وجه الاجتماع لم يكن لقوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة اذ عند الخوف
لا يجب ان ينزل الى واحده بمره لان بينها وسايط وهي الثمان والسبع والست ونحو ذلك ويويده ما روي
ان غيلان الديلمي اسلم وتحته عشر نسوه فاسلمن معه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اختر منهن اربعا وفارق
سايرهن ففيه بيان منتهى ما يحل من العدد وقال الزجاج قوله مثنى وثلاث ورباع بدل من ما طاب لكم
ومعناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا والله تعالى خاطب العرب بافصح اللغات وليس من شان البليغ
ان يعبر عن التسعه بالاثنين والثلث والاربع لان التسعة وضعت لهذا العدد فيكون عيا في الكلام
تعالى الله عن ذلك وقال ابن الانباري هذه الواو معناها التفرق وليست جامعة والمعنى فانكحوا ما طاب
لكم من النسا وانكحوا ثلاثا في غير الحال الاولى وانكحوا اربعا في غير الحالين قوله فان هذا ظاهر في الاطلاق
اي في رفع القيد وهو قيد الحرمه اذ الاطلاق والاحلال في الشرع سوا وفيه استعاره بديعه لان
القيد يمنع المقيد عن المشي فكذلك صفة الحرمه للفعل تمنع المسلم عن مباشرة ذلك الفعل فلما ارتفع
عنه القيد واطلق وقيل في اختيار لفظ الاطلاق اشاره بان الاصل في النكاح هو الحظر لان النكاح
رق ومملوكه وكونها حرة تنافي ذلك ودنيا بنوه ولا للادميه بالتكريم الالهي لكونها من بنات ادم

في لفظ الاطلاق اشاره الى

وهو ان المعنى ياتي المتكلم لكنه ابيح للضروره وصرون ما صيبه للمعنى
ازاله هذه الحرمة والضرر لانه للبيان وفي نص العدد وفي به للسوق اي قصد العدد بالسوق
فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا الى قوله ورباع وضوحا غير الاول وهو قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النسا من غير عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد ذكر
المعنى لم يكن مفهوما من الاول وكذا قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في اطلاق البيع وتحريم
الربوا نص في التفرقه بين البيع والربوا في الحل والحرمه بدلاله سياق الايه وسياقها اما سباقها فقوله
تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس بان الوعيد انما هو بما
قالوا انما البيع مثل الربوا فبين فساد قولهم فرد الله تعالى تسويتهم بينهما حيث بين التفرقه بقوله واحل الله
البيع وحرم الربوا فانه يتساويان اذ الحل مع الحرمه ضدان والتشبيه بين الضدين في الحكم محال واما
سياقها فهو انها نزلت للتفرقه بينهما ردا على الكفره في زعمهم المساواة بينهما وكذا قوله تعالى يمحق
الله الربوا اي تذهب بركة الربوا لان الربوا مذموم مؤكد لحال الحرمة ثم ان للكفره القائلين بتسوية
البيع مع البيع في الحل جعلوا الربوا اصلا في الحل والبيع تابعا له حيث جعلوا الربوا مقيسا عليه في الحل
فكان الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم لغاية عنادهم فانهم كانوا يعلمون حرمته الربوا في الاديان
الماضيه ومع ذلك قالوا انما البيع مثل الربوا مبالغين في حل الربوا وانما قلنا انهم كانوا يعلمون حرمته
الربوا لان حرمته تشهدون في الاديان الماضيه لقوله تعالى رد عليهم شرط صحه قياسهم وهو
المماثله ولم يرد قياسهم فقال احل الله البيع وحرم الربوا يعني فاني يتساويان نفى
المساواة التي هي شرط صحه القياس ولم يقل قاسوا والقياس ليس بحجة ثم اعلم ان النص ما
يزداد وضوحا لمعنى من المتكلم عاما كان او خاصا لكن ذلك الازدياد لما كان لا يحصل الا
بقرينه خاصه ظن بعض الفقهاء ان النص اسم للخاص فقط وقال بعضهم النص يكون مختصا
بالسبب الذي كان السياق له فلا يكون الظاهر حجة في غير ما سيق له وليس كذلك عندنا اذ العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فكان النص ظاهرا تصيغه الخطاب نصا باعتبار القرينة
السياق لا لظهار الظاهر من النص منزله النوع من النوع قوله وحكم الاول اي الظاهر ثبوت
ما انتظمه يقينا اي تناوله وكذا الثاني وهو النص الا ان هذا اي الثاني وهو النص عند التعارض
اولى من الظاهر لزيادة قوته وذلك لان ما في الظاهر من نفس الظهور للسامع موجود في النص
وفيه شي اخر وهو زيادة البيان ثم وتلك الزيادة وصف لا خلاف فيها وان فيما هو ثابت
لها ويسلم للنص ما احتص به من زيادة الوضوح فيترجح النص بما هو سالم له على الظاهر نظير
تعارض الظاهر مع النص قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله

تعالى

تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله النص الاول نص في ان
مده الرضاع حولان والثاني ظاهر في حق مده الرضاع لان سوق الكلام في ذلك البيان منه الوالده على
الولد بدلاله سياق الايه وهو قوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حملته امه كرها ووضعته
كرها فكانت راجحة على الثانيه لكن ابا حنيفه رضي الله عنه قال نعم كذلك الا ان الايه الاولى وان كانت
نصا في بيان مده الرضاع ولكن التقييد بالحولين يحتمل الحمل على استحقاق الاجره فان النص قابل
للتاويل بدلاله الايه الثانيه لانهم اجمعوا على ان الرجل اذا طلق امراته وطلبت هي اجره الرضاع
بعد حولين وابى الزوج الاعطا فانه لا يجبر على ذلك ولو وقع ذلك في الحولين يجبر وقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار
الجواز على الاربع وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاه لان لا هذه ٣٠
لنفي الجنس فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا في افاده معناه من
الاول لان استعمال لا لنفي الفضيله وكذا استعمال العام في بعض مفهوماته فيتعارضان في حق
المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الاول على نفي الفضيله ونظير تعارضهما من مسائل الفقه ما اذا قال الزوج
لامراته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي تقع تطليقه رجعيه لان قولها ابنت ظاهر في الابانه نص
في ارادة الطلاق اذا يراد كلام الزوج للطلاق وكلاهما خرج جوابا لقوله والجواب يتضمن اعاده ما
في السوال والسوال صريح الطلاق رجعي قال رحمه الله اما المفسر فازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص سوا كان ازدياد الوضوح بسبب
معنى في النص بان كان لا يحتمل الا وجها واحدا لكنه خفي ذلك المعنى لكون لفظه غريبا فجا البيان
او بسبب معنى في غير النص بان اراد الخصوص من صيغه العموم المتكلم من العموم الخصوص
يعني في غير النص اذ النص موضوع للعموم فكان قوله بان كان مجملا نظير الاول وهو قوله يعني
في النص وقوله او كان عاما نظير الثاني وهو قوله او بغيره فنظير الاول قوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا فانه مجمل لحق البيان ما بعده وهو قوله تعالى اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير
منوعا ونظير الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون على ما ذكر في المتن وذكر في التاويلات
نظير الاول قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فقوله غير
باغ ولا عاد تفسير قوله فمن اضطر يعني ان المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في اكله وكذلك
قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان تفسير لقوله وقيل قوله يعني في النص

يعني ان صيغه العموم موضوعه ... ومع ذلك يجوز له ان يريد منها الخصوص

معناه ان البيان يكون متصلا لقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا الاية فانه فسر الهلوع الذي
كان مجملا ببيان متصل به وهو قوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وقوله بغير معناه
ان يكون بيانه بكلام منفصل عنه كالصلاة والزكوة حيث تفسيرها بقول النبي صلى الله عليه وسلم
وبافعاله لا ببيان متصل فان قيل كيف يصح قوله بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب
التاويل والمجمل لا يحتمل التاويل بل الطريق فيه الرجوع الى المجمل والاستفسار قلنا ان ذلك ممنوع
فان المجمل يحتمل التاويل بعد ما لحقه بيان غير قاطع لانه يصير كالمشكل كقوله تعالى وحرم الربوا فانه
لحقه بيان النبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله الحنطة بالحنطة الحديث لكن هذا بيان غير قاطع حتى
اول العلماء رحمهم الله لفظ الربا الى الزيادة على القدر والجنس والى الزيادة على الطعم والثمنية وغير
ذلك واذا كان كذلك فالمجمل لا يحتمل التاويل قبل البيان وبعد ما لحقه بيان قاطع اما اذا لحقه بيان
غير قاطع فهو قابل للتاويل وهو المراد بما ذكر في الكتاب وقيل المراد من احتمال التاويل الاحتمالات
الوهمية في الذهن بسبب ازدحام المعاني كما قال الرجل على لفلان علي شيء فان هذا مجمل يرد على لو
السامع احتمالات الوهمية بان يفسر بدرهم او بدرهمين او بغير ذلك وتنقطع تلك الاحتمالات
بقوله عشرة دراهم مثلا وقيل المراد من قوله فانسد به باب التاويل اصلا دوام الانسداد اي
انسد بحيث لا ينفتح اصلا لانه كان ممكن ان يجي بيان غير قاطع ينفتح به باب التاويل فاذا جاء بيان
قاطع لم ينفتح به باب التاويل اصلا وسمي دوام الانسداد انسدادا كما سمي دوام الانسداد
انسدادا كما سمي دوام القعود قعودا في قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
وقوله او كان عاما فلحقه بيان ينسد به باب التخصيص نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
اسم الملائكة ظاهر في الدلالة على العموم لكونه معرفا باللام لكنه يحتمل التخصيص فانسد باب
التخصيص بقوله كلهم لكن لفظ الكل يحتمل التفرق فانقطع ذلك الاحتمال بقوله اجمعون وتصلح هذه
الاية نظيرة لوجود هذه الاقسام كلها فان كل سامع من اهل اللسان اذا سمعها فهم معناها بانه سجد الملائكة
كلهم من غير تفرق فكانت نظيرة للظاهر ثم سوق الكلام لبيان انقياد الملائكة لامر الله تعالى واستكبار
ابليس لعنه الله فكانت نظيرة للنص ثم هي غير قابلة للتخصيص والتاويل فكانت نظيرة للمفسر ثم انها
غير قابلة للنسخ لكونها اخبارا فكانت نظيرة للمحكم وذكر ابو البقا في اعراب القران اجمعون تاكيد ثان عند
الجمهور وزعم بعضهم انها افادت ما لم تفده كلهم وهو انها تدل على ان الجميع جاؤا في حال واحد وهذا
بعيد لانك تقول جاء القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا ولانه لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا
قلت فيما ذكره ابو البقا رحمه الله نظر لان حمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة وفي حمل اجمعون
على التاكيد الثاني حمله على الاعادة لانه حينئذ يفيد ما افاده كلهم وهو بعيد لا سيما في كلام رب العزة

فالوجه إذن ما ذهب اليه المصنف رحمه الله يؤيده ما ذكره جار الله في الكشاف في تفسير هذه
الاية كل للاحاطة واجمعون للاجتماع فافاد انهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك الا سجد وانهم سجدوا
جميعا في وقت واحد غير متفرقين في اوقات وما ذكره الجوهري في الصحاح الجمع ضد التفرق واما قوله
تقول جاء القوم اجمعون وان سبق بعضهم بعضا فنقول لا نسلم صحة ذلك على تقدير التسليم يقول
هو بمعنى كلهم كما تقول جاء القوم جميعا اي كلهم ثم ما قاله من المثال خارج عن البحث فيه اذ كلامنا في ما
ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم لا فيما ذكر مفردا وقوله لو كان كما زعم لكان حالا لا توكيدا ممنوع لان
ذكر اجمعون بعد ذكر كلهم رجح جهة التاكيد ويقويها اذ المقام مقام دفع توهم التخصيص والتاويل
كما يدل عليه ذكر كلهم لا مقام بيان هيأة الفاعل ورعاية المقام في كلام البلغاء من اهم المطالب
واتم المقاصد مع ان التوكيد المعنوية معارف اما بالاضافة المنوية واما بكونها اعلاما لمعانيها على ما
قيل وشرط الحال ان يكون نكرة هذا ما خطر في خاطري والله اعلم وفي قوله فانسد به باب
التاويل والتخصيص اشارة الى ان النص يحتملهما واذا احتملها النص فالظاهر اظهر ولا يقال كيف
يكون الظاهر والنص موجبا للعلم قطعا مع ثبوت هذا الاحتمال فيها وقد عرف ان المحتمل ليس بحجة
٣١ لانا نقول ذلك في الاحتمال الناشئ عن الدليل واما في قوله في غير ذلك فلا اذ في اعتبار مثل هذا
الاحتمال سد باب الاستدلال بالكلية فان كل خاص يحتمل المجاز واكثر العمومات يحتمل الخصوص
فلو اعتبر هذا لتعطلت الاوامر والنواهي وفيه من الفساد ما لا يخفى ثم المفسر ماخوذ من اسفر الصبح
اذا اضاء بحيث لا يبقى شبهة الظلمة وسفرت المراة عن وجهها اذا رفعت القناع حتى ظهر المستور
بلا شبهة وقول المصنف رحمه الله ماخوذ مما ذكرنا اشارة الى هذا وسمي الكاتب سافرا لانه يبين
الشيء ويوضحه ووجوه مسفرة اي مضيئة وسفر لانه اي كشفها والسفرة المكنسة لانها تكشف
ظاهر البيت والسفر يكشف اخلاق الناس والسفر تكشف ايتناول ما فيها فيكون لفظ المفسر
المفسر مقلوبا من التفسير وقال الراغب الاصفهاني رحمه الله الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب
لفظيهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبئ عنه البول تفسرة وسمي بها قارورة
الماء وجعل السفر لابراز الاعيان للابصار فقيل سفرت المراة عن وجهها واسفر الصبح وسفرت البيت
وقيل السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لانها تكشف ظاهر البيت والفسر كشف
الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لانها تحكي عما في الباطن ثم حكم المفسر
ايجاب الحكم واثباته قطعا ويقينا بلا احتمال تخصيص ان كان عاما ولا تاويل ان كان خاصا بخلاف
الظاهر والنص فانهما يحتملانها لانه يحتمل النسخ في محل يقبله وهو الاحكام التي يجوز ان يكون وان لا
يكون ولم يلحق بها توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة كالصوم عاشورا فانه كان فرضا ثم انتسخت فرضيته

أَجْمَعُونَ فلا يحتمل النسخ لانه اخبار عن امر كاين في ما مضى من الزمان
اما مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
والاخبار رباسرها غير قابلة للنسخ اذ النسخ في مثل ذلك تودي الى الغلط والكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ومراد المصنف رحمه الله من قوله الا انه احتمل النسخ هو ان المفسر من حيث انه مفسر او للمفسر اذا كان
في محل قابل للنسخ كامر لان هذا النظير احتمل النسخ وبهذا ظهر ان الضمير في قوله وحكمه يرجع الى المفسر
لا الى النظير وذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان السامع بقولهم ان الاخبات لا يحتمل النسخ المعاني
الدايمة بصيغة الاخبار لا نفس الصيغة فان للصيغة احكاما على حده مثل جواز الصلاه بها وحرمة
التلاوه على الجنب والحايض ونحوه فامكن القول بجواز نسخ صيغة الاخبار في حق هذه الاحكام فاما
المعنى القايم بصيغة الاخبار فلا يحتمل النسخ لانه يفيد من الاستحاله واذا ثبت ما ذكرناه كان المفسر راجحا
على النص عند التعارض لقوته وذلك لان المفسر اختص بزياده وصف ليس هو للنص وهي قوة البيان
على ما سبق تقريره فكان سالما من المعارض بحسب ذلك الوصف فلذلك ترجح ونظير تعارضهما
قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضا لكل صلاة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة
تتوضا لكل صلاه لوقت فان الاول يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس الى وقت دلوكها ولكنه سوق لايجاب الوضوء على المستحاضة فكان نظير النص الثاني
غير محتمل للتاويل مع انه سيق لايجاب الوضوء فكان نظير المفسر فلذلك رجحنا الثاني على الاول وقلنا
بوجوب الوضوء عند كل وقت يدخل لا عند كل صلاه تصلى لان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق
ونظيرهما من مسايل الفقه ما قاله علماونا رحمهم فيمن تزوج امراه شهرا كان ذلك متعة اي معنى اذا الوقت
في معنى المتعه لا نكاحا صحيحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعه فيه قايم وقوله شهرا
مفسر في المتعه ليس فيها احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا
المفسر على النص وقلنا انه متعه لا نكاح ثم اعلم ان التفسير اعم من التاويل واكثر ما يستعمل التفسير
في الالفاظ والتاويل في المعاني كتاويل الرويا والتاويل يستعمل اكثره تستعمل في مفردات الالفاظ
والتاويل اكثر يستعمل اكثره في الكتب الالهيه والتفسير تستعمل فيها وفي غيرها والتفسير اكثره
تستعمل في مفردات الالفاظ والتاويل اكثره في الجمل فالتفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ
نحو البحيره والسايبه والوصيلة او في وجيز يبين بشرح كقوله تعالى اقيموا الصلاه واتوا الزكاة
واما في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصورها الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر واما
التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في
جحود الباري خاصة والايمان المستعمل في التصديق المطلق تارة واما في لفظ مشترك
بين معان مختلفه نحو لفظه وجد المستعمله في الجده والوجد والوجود كذا في تفسير الراغب

رحمه الله وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان
قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراي
وهو حرام لانه شهاده على الله تعالى بما لا يامن ان يكون كذبا فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال
بالراي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا او كذا وهذا الوجه اوجه بشهاده الاصول فلم
يكن فيه شهاده على الله تعالى وقال ابن الاثير في المثل السايرالتفسير ان وضع اللفظ حقيقة او مجازا
لانه الكشف والتاويل احد قسمي التفسير وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحتمل غير معنى واحد او يحتمل
غيره والغير اما ضده او لا فلا رابع واكثر الاشعار على الاول ولا تدفيه كما في الاخر والثاني
اطراف التاويلات لان دلالة اللفظ على المعنى وضده اغرب كقوله صلى الله عليه وسلم صلاه في
مسجدي هذا خير من الف صلاة في غيره من المساجد الا المسجد الحرام سيخرج منه معنيان ضدان
احدهما ان المسجد الحرام افضل من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني عكسه اي ان صلاه
واحده فيه لا تفضل الف صلاة في المسجد الحرام بل تفضل ما دونها بخلاف المساجد الباقية فان
الف صلاة تنقص عن صلاة واحدة فيه قوله فاذا ازداد قوة اي ازداد المفسر قوة
٣٢ واحكم المراد به اي بالمفسر او احكم المراد من المفسر بالازدياد عن احتمال التبديل اي النسخ سمي
محكما والباقي به يتعلق بالمراد وصمن احكم معنى امتنع اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن
النسخ والتبديل سمي محكما ومن اصحابنا يشترط كون المحكم غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا
وجها واحدا وقيل ما فيه الفرايض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام وقيل غير ذلك والاصح ما
قاله المصنف رحمه الله لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ على ما ياتي ذكره وذلك مثل النصوص
الداله على ذات الباري تعالى وصفاته كسورة الاخلاص وايه الكرسي واية الحشر وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم وان الله على كل شيء قدير فان ذلك وصف دايم لا يحتمل السقوط بحال لان
ان ذات الله تعالى ابدي وصفاته ازليه والازليه لا تزول والمحكم في اللغه اسم اتي المفعول ماخوذ
من قولهم بنا محكم اي مامون الانتقاض بحيث لا وهاء فيه ولا خلل واحكمت الصيغه اي اوثقت
تبديلها قال تعالى منه ايات محكمات اي غير محتملات للنسخ والتبديل فان المحكم مامون النسخ وقيل هو
ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي رددته ومنعته قال ابي حنيفه احكموا سفهاءكم اني اخاف
عليكم ان اغضبا اي امنعوا ومنه حكمه اللجام وهي ما احاط بالحنك لانها تمنع الفرس عن الفساد والفساد
والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال التاويل ومن ورود النسخ عليه والتبديل ولهذا سمى الله تعالى
المحكمات ام الكتاب لانه الاصل الذي يرجع اليه بمنزله الام للولد فانه يرجع اليها وسميت مكة ام القرى
لان الناس يرجعون اليها في الحج ثم النسخ ذهاب الحكم الاول اصلا بدون بدل والتبديل كذا سمي

ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز رحمه الله ثم الحكم اذ ذكر دوته

ذا به بدل وهاشراد ذان ههنا كذا ذكره الامام علاء الدين عبد العزيز ... قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا

ورجح على المفسر عند التعارض ونظير تعارضهما قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدل اذ الاشهاد انما يكون لقبول شهادتهم

عند ادائها وهو لا يحتمل معنى اخر لكنه يحتمل النسخ لان محل النسخ حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلحق به ما ينافي النسخ من تاقيت او تابيد نصا او دلالة وهذا كذلك فكان محلا للنسخ وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الحق به نص التابيد فلا يكون محلا للنسخ وكان راجحا على المفسر لكونه محكما فان قيل محل النسخ كما ذكرتم حكم لم يلحق به التابيد نصا او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد الحق به

وقبول شهادة العدول من الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد الحق به التابيد دلالة فكان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محكما لا مفسرا قلنا المراد من تقسيم النص انه محتمل للنسخ او لا هو على تقدير جواز النسخ وهو وقت حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والا لا يصح هذا التقسيم لان النصوص كلها تصير محكمة على هذا التقسيم فقلنا ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل النسخ بالنظر الى الاصل قال رحمه الله واما الاربعة التي تقابل هذه الوجوه الى قوله بمعنى زايد على الاول اقول انما يتحقق معرفة الظاهر والنص والمفسر والمحكم باربعة اخرى تقابل هذه الاربعة اذ الاشياء انما تتبين بما يقابلها فلذلك احتيج الى بيان ما يقابلها ثم التقابل على اربعة اقسام التضاد والتضايف والتناقض والملكة والعدم والدليل على الانحصار فيها هو ان المتقابلان ان كانا وجوديين يعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما متضايفان كالابوة والبنوة والا فضدان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا فان اشترط فيه موضوع مستعد لقبوله فهما العدم والملكة كالعمى والبصر وان لم يشترط فهما المتناقضان كالزوج واللازوج دكوتيد كانت ليس بكاتب فالضدان هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والمراد من التقابل في الكتاب هو التضاد عند الاكثر بدلالة تعريفه عليه يويد ذلك ما ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله التنافر والاختلاف على وجهين احدهما من وجه دون وجه وهو الذي لا يكون بينهما غاية التضاد والعناد كالخاص مع العام فان الخاص داخل في العام والتباين من حيث ان الخاص لا يتناول الا الواحد بذاته والعام ما يتناول جمعا من المسميات وكذا المشترك مع المأول بينهما اختلاف من وجه دون وجه فان المشترك ما يتناول واحدا من المعاني المختلفة او اسماء من الاسامي والمأول ما ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الراي فثبت بينهما اتحاد من وجه وافتراقا من وجه اخر ووجه اخر وهو الذي يكون الاختلاف بينهما من جميع الوجوه كالتضاد والتناقض وهو الذي يسمى عنادا كالظاهر مع الخفي والنص مع المشكل والمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه

٣٣

ثم ان ما يقابل الوجوه المذكورة من الظاهر واخواته اربعة اقسام ايضا خفي ومشكل ومجمل ومتشابه ودليل الانحصار فيها هو ان اللفظ الذي خفي المراد للسامع منه اما ان يكون الخفا لعارض في الصيغة او في غيرها الثاني الخفي والاول اما ان يفهم المراد منه بالتامل بعد الطلب او لا الاول المشكل والثاني اما ان يكون موجو البيان في الدنيا او لا الاول في الدنيا المجمل والثاني المتشابه وقيل ان الذي لم يظهر المراد منه اما ان يعرف المراد بالطلب فقط او لا فان عرف فهو الخفي وان لم يعرف فاما ان يعرف بالتامل بعد الطلب او لا فان عرف فهو المشكل وان لم يعرف فاما ان يعرف بالاستفسار مع الطلب والتامل او لم يعرف فان عرف فهو المجمل بعد الطلب وان لم يعرف فهو المتشابه اما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال المراد به الا بالطلب قوله اشتبه

٣٣ معناه اي من حيث اللغة وخفي مراده اي من حيث الحكم الشرعي وانما قال بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة والمضادة في الخفي واحترازا عن المشكل والمجمل والمتشابه فان الخفا في جميع هذه من الصيغة ولو كان الخفا والغموض في الخفي من جهة الصيغة لكان مشكلا او مجملا او متشابها وقيل لو كان الخفا في الخفي من جهة الصيغة لكان الخفا والغموض فيه اكثر من الظهور في الظاهر لان دليل لا بد ان ظهور الظاهر بغير الصيغة ليطابق الخفاء قلنا حينئذ ذلك الظهور المستفاد من غير الصيغة يكون مع الظهور الكاين في الصيغة اولا لا يجوز لا يتصور انه النص ولا يجوز الثاني لا يتصور انه التسوية بينه وبين الكناية لانه حينئذ لم يكن ظاهر المراد بصيغته واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة فان قيل قد ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان الخفي اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد ماظهر منه بنفس الصيغة وهو ضد الظاهر فقوله بنفس الصيغة انما ذكره تحقيقا للمقابلة والمضادة فان التضاد انما يكون عند اتحاد المحل اما عند اختلافه فلا قيل ان المصنف رحمه الله اتبع القوم وذلك اوجه لما ان في قول شمس الايمة رحمه الله خفي المراد بنفس الصيغة سبق فهم السامع ان هذه الصيغة لا يعقل معناها كالمجمل وليس كذلك اذ اية السرقة ظاهرة في حق السارق غير مشتبه معناها والا لا تكون ظاهرة في نفسها لكن الخفا بعارض وهو اختصاص الطرار والنباش باسم على حدة فاحتجنا بهذا العارض عن اسم السرقة يؤيده ذلك ان الاخلال في النص لما كان بغيره وهو سوق الكلام لاجله كان الاستتار في مقابله وهو المشكل من نفسه بان دخل في اشكاله وامثاله واما كون التضاد انما يكون عند اتحاد المحل فقد قال بعض العلما رحمهم الله ان الظاهر والخفي من الاسما الاضافية كالابوة والبنوة والقليل والكثير وما كان هذا شانه كان اتحاد الجهة فيه مستحيلا بلا اختلاف فيه لازم واما وجه ما ذكر شمس الايمة رحمه الله فهو ان اللفظ الواحد قد يكون ظاهرا باعتبار وخفيا باعتبار وعن هذا قيل ان اية السرقة ظاهرة في حق بيان قطع اليد للسارق ومجملة في حق مقدار النصاب ومحمل القطع من اليد ...

بيان الخفي

بيان الاستتار

في حق الطرار والنباش فالحاصل ان شمس الايمه رحمه الله اعتبر اختفا اية السرقه في حق الطرار والنباش واعتبر القاضي الامام ابو زيد والمصنف رحمهم الله انها هل يتناول الطرار والنباش ام لا وهل مرادا خلان في هذه الاية ام لا فكانا في اختفا الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر الاول اصح سوا لكن الكلام في الاولية كذا ذكره الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله ثم ان الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد من الاسما الاضافية نظرا اذ تعقل الخفي غير متوقف على تعقل الظاهر وبالعكس وانما الظاهر انهما ضدان لصدق تعريف الضدين عليهما ولما سبق ذكره وما ذكر من اتحاد المحل فهو موجود فيهما فان الظاهر والخفي يتعاقبان على محل واحد هو نفس الاية وقيل ضد الظاهر هو المبهم من قولهم ليل بهيم اذا عم الظلام فيه كل شي حتى لا يهتدى فيه الا بعد تامل لكن المختار ما تقدم وهو ان ضد الظاهر الخفي لان اسم المبهم يتناول المطلق لغة تقول العرب فرس بهيم اي مطلق اللون وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا والحرمة في امهات النسا بالدخول بالبنات كذا في اصول شمس الايمه السرخسي رحمه الله ثم ان الخفي ماخوذ من قولهم اختفى فلان اذا استتر في بلده بحيلة احدثها بحيث لا يوقف عليه الا بالمبالغة في الطلب بان يختفي في مكان مظلم من غير ان يبدل نوعه او بغير هيأته وصورته وذلك مثل اية السرقه فانها اشتبه معناها في حق الطرار والنباش وخفي المراد بها بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم اخر غير السارق فان للخفا في حق النباش لاختصاصه بهذا الاسم وانه ماخوذ من النبش الذي تحت التراب وهو سبب سرقته وكذا الطرار فانه ماخوذ من الطر وهو القطع وانه سبب سرقته والاصل ان تغاير الاسامي يدل على تغاير المعاني فان اختفا بهذه الاية من الواسطة من الاية وهي نص في ايجاب القطع على السارق لسرقته ثم تعول اختصاصهما باسم اخر يدل على تغير في فعلهما وذلك التغير لا يخلو اما ان يكون الزيادة في فعلهما على فعل السارق او النقصان في فعلهما عن فعله فان كان لزيادة يمكن الالحاق بالسارق في الحكم بدلالة العقوبات وهو القطع لانه اثبات للحكم بدلالة النص والعقوبات تثبت بدلالة النص كما تثبت بعبارته وان كان لنقصان لا يمكن الالحاق بالسارق في حق وجوب القطع الذي هو من باب الحدود فاذا كان كذلك لا ينال المراد في حق الطرار والنباش من الاية الا بالطلب ابطله ان اختفا معنى لفظ السارق في حق الطرار والنباش لمزية او نقصان اي لزيادة على معنى النص او نقصان منه فطلبنا فوجدنا ان السارق هو اخذ مال مملوك للغير متقوم محرز على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكن انقطع عنه بعارض نوم او غفلة او غيبة والنباش هو اخذ شي وضع للفنا والبلى وهو ليس بمال اذ المال ما يرغب فيه الطباع السليمة ويجري فيه البذل والمنع او ما يدخر لاجل زمان الحاجة على ما قيل والكفن ليس بهذه المثابة ولا يملكه احد ايضا اما الورثة فلانهم ما يملكون الا ما فضل عن حاجة

الميت

الميت ولهذا لا يملكون تركته مع الدين المستغرق والجهاز مقدم على الدين واما الميت فلانه ليس من اهل الملك اذ المالكية عبارة عن القدرة ولا قدرة به ولان الميت قد زال الرد سبقا على حكم الميت في قدر ما يحتاج اليه هو فيكون الكفن ملكا له لاحتياجه قلنا بقا ملكه كان للاحتياج الى التجهيز والتكفين وكذا اندفعت الحاجة بعد الدفن فلم يبق الملك ولا يعود بعد النبش اذ الساقط لا يعود فتبين بهذا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة وكذا اسم السرقة ينبئ عن خطر المسروق بكونه محرزا محفوظا واسم النباش ينبئ عن ضده وهو الهوان ولهذا السرقة مشتقة من السرقة بفتح الرا وهي القطعة من الحرير واصلها بالفارسية سره اي جيد فعربوه كذا في الصحاح ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها اريت صورتك في السرقة من الحرير اي في القطعة منه والنبش يدل على ضده وهو الهوان لانه تحت التراب يقال نبشت البقل والميت فدل على هوان ٣٤ المنبوش وشرع الزواجر لسد باب العدوان الذي استدعى النفس الى ارتكابه والظاهر من حال العاقل ان لا يوقع نفسه في المهلكة باخذ شي حقير وهو الكفن وحرزه ناقص فكان النبش دون السرقة في وجوب الحد في الاعلى يكون حرجا في الادنى فكانت التعدية بمثله باطلة خصوصا فيما يندري بالشبهات وهو العقوبات والطرار قاطع مال الغير حال يقظته سارق عينه مع كونه مقبلا على الحفظ بضرب غفلة اعترته في لحظة وذلك ينبئ عن لطف في فعله وفضل في جنايته وزيادة حذاقة منه وهذه مسارقة في غاية الكمال والتعدية بمثل هذا المعنى في غاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب المنصوص المحرم للتافيف وبعد العلم ان في قوله وذلك اي الخفي مثل الطرار والنباش تسامحا لانهما ليسا من كلمات السرقة خفية في حقهما ولكنهما فهم المراد وهو المعنى لم يلتفت المصنف رحمه الله الى جانب اللفظ وقيل يجوز ان يكون قوله وذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش لكن ابا يوسف رحمه الله كون النباش مخصوصا باسم خاص لا ينافي كونه مرادا من النص كالطرار وايد هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم سارق امواتنا كسارق احيائنا فقد اثبت المشابهة بحرف التشبيه وهو يقتضي العموم في المحل القابل له كقول علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا حتى يقتل المسلم بالذمي عندنا ويضمن خمر الذمي ولما ثبت كونه سارقا بهذا الحديث وجب القطع بالنص قلنا كاف التشبيه لا عموم له لثبوت المغايرة من وجوه الا اذا قبل المحل العموم وهذا المحل غير قابل له لما ذكرنا من المعاني فيكون التشبيه بينهما في الاثم واطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يقال نبش وما سرق قوله وهذا في مقابلة الظاهر اي الخفي في مقابلة الظاهر ومضادته ثم المشكل ضد النص وهو ما خفي المراد منه

لدخوله في اشكاله وامثاله فخرج الخفي عن هذا التعريف
بالصيغه الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وامثاله فخرج الخفي عن هذا التعريف لان الخفا في المشكل
لان الخفا فيه بمعنى الصيغة وينال المراد منه بالطلب وحده واذا كان الخفا في المشكل
لدخوله في اشكاله كان الخفا فيه اكثر من الخفا في الخفي واليه اشار رحمه الله فصار خفيا اي فصار
المشكل خفيا بمعنى زايد وهو في اشكاله واختلاطه بها على الاول اي الخفي وبهذا قال المشكل اشارة
الى تباعد رتبته عن الخفي في الخفا وسمي المشكل غريبا لانه كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله
وامثاله وهو ماخوذ من قولهم اشكل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل الحرم
واصبح اذا دخل في الصباح واشتا اذا دخل في الشتا واشام اذا دخل في الشام واعرق وايمن
واتهم اذا دخل في العراق واليمن والتهامه وهذا فوق الاول اي المشكل فوق الخفي لانه لا ينال بالطلب
اي وحده كما في الخفي بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم دخوله في اشكاله قد يكون لغموض
في المعنى او لاستعارة بديعه مثال الاول قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان هذا مشكل في
حق داخل الانف والفم لانهما دخلا في اشكالها اذ لاحد اشكالها ظاهرا من البدن داخل في حكمه
وما كان باطنا غير داخل فاشتبه باطن الانف والفم انهما من ظاهر البدن او من باطنه فتاملنا
فوجدنا هما شابهين للظاهر من وجه وللباطن من وجه من حيث الحقيقه فلان الانسان اذا فتح فاه
كان ظاهرا واذا ضم شفتيه كان باطنا واما من حيث الحكم فلان ابتلاع الصايم ريقه لا يفسد
صومه وهذا يوذن بانه مشابه للباطن فاذا اخذ الما بفيه ثم مجه لا يفسد صومه ايضا وهذا
يحكم بانه مشابه للظاهر وكذلك الانف فالحق كل واحد منهما بالظاهر في الجنابه وبالباطن في الحدث
وعملا بالشبهين بقدر الامكان ولم يعكس دفعا للحرج لكثرة الاحتياج الى التوضي دون الاغتسال
ولان مقتضى قوله تعالى فاطهروا اغسلوا ما يمكن تطهيره وداخل الانف والفم مما يمكن تطهيره فيدخل
فيه في حق الجنابه والحق ذلك بالباطن في حق الحدث لان اذا مطلق المواجهه لا يتناول باطنهما وكذلك قوله
تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شيتم مشكل في حق دبر المراه انه مثل قبلها او مثل دبر الرجل
لان كلمة انى تجي بمعنى اين كقوله تعالى يا مريم انى لك هذا اي من اين لك هذا وابن تقتضي عموم المحال
وذلك يوجب الحل لان اطلاق في المواضع اجمع وتجي بمعنى كيف كما في قوله تعالى انى يحيي هذه الارض
بعد موتها اي كيف يحيي وذلك لا يوجب الحل لانه اطلاق وتخيير في الاوصاف والكيفيه من الاستلقا
والاضطجاع فصار الايه مشكله على معنى ان المراد دخل في اشكاله فتاملنا بعد الطلب فوجدناه
غير داخل في الحل لان الله تعالى سماهن حرثا او مزرعا للاولاد تسمية لموضع الفعل بالفعل وهو
المصدر كالبيت سمي به لانه موضع نبات فيه فشبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن من
النطف بالبذر وذا التصريح بلفظ الحرث يدل على ان الاتيان للحرث يكون في موضعه وهو

للحرث
البذر ودون الدبر اذ الوطي فيه غير منبت لانه موضع الفرث دون الحرث ولانه تعالى حرم القربان في
حاله الحيض لاذى عارضي فلان يحرم في هذا الموضع لاذى اصلي اولى فعرفنا بهذه الدلاله ان انى بمعنى كيف
وصار معنى الايه والله اعلم فاتوا حرثكم كيف شيتم قايمه كانت او قاعده مضطجعه كانت او مستلقيه
وترى السما تارة وترى الارض اخرى بعد ان يكون الماتي موضع الحرث وهو القبل ويويد ذلك قوله صلى
الله عليه وسلم من اتى امراه في غير ما اتاها او صدق كاهنا او عرافا فقد كفر بما انزل على محمد وهو محمول اذا
كان مستحلا كذلك لما عرف ان مرتكب الكبيره لا يكفر اذا لم يكن مستحلا لها فان قيل في هذا لا يبقى الفرق بين
المشكل والمشترك فان كلمه انى مشترك فيها بين كيف واين قلنا الاشتراك في المشكل ليس بلازم لانه قد
يكون الاشكال بحسب الاستعاره وقد يكون بحسب اشتباه الحكم بين الشيين وقد يكون بحسب
الاشتراك لكن افراد ذلك المشترك صارت اشكالا فسمي مشكلا وقد يسمى الشي الواحد باسمين مختلفين
لمشابهته بكل واحد منهما الا ترى ان افراد المشترك اذا تساوت في الاراده بحيث لا يمكن ترجيح احدها
على الاخر يسمى مجملا متى بطلت وصيه المعتق الذي له معتق ومعتق لمواليه بسبب الاجمال لعدم رجحان
احد وجوه المشترك على الاخر وكذلك قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فانه خطا لان الف
٣٥ شهر من السنين وليله القدر ثابته في كل سنه فيودي الى تفضيل الشي الى نفسه في حق الجز بثلث
وثمانين مره لانها توجد في كل سنه فقلنا معناه خير من الف شهر اذا لم يكن فيه ليله القدر وكذلك قوله
صلى الله عليه وسلم من قرا يس يريد بها وجه الله تعالى له واعطاه من الاجر كانما قرا القران اثنين وعشرين
مره فان فيه تفضيل الشي على نفسه وبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرا القران اثنين وعشرين
مره بدونها ومثال الثانيه قوله تعالى قوارير من فضة اذ القاروره من الزجاج لا من الفضه فاشكلها
الفضه والزجاج ثم تاملنا فوجدنا للفضه خاصيتين حسنه وذميمه وكذلك للزجاج وذلك ان الزجاج
يحكي ما في باطنه وهي صفه حميده وليست لها صفه البياض وللفضه صفه حميده وهي البياض لكنها
لا تحكي ما في باطنها فعلمنا ان اواني الجنه لا تكون من الزجاج ولا من الفضه بل انها تجمع بياض الفضه وصفا
الزجاج وهما الصفتان الحميدتان لهما فانتفت الصفات الذميمه عنها وكذلك قوله تعالى فصب عليهم ربك
سوط عذاب فان استعمال الصب انما يكون في المايعات لا في السياط والعصي ولكن يفيد الدوام
فاستفيد الدوام منه واستفيد الايلام من السوط لان السوط من الايلام فحصل منها ان عذاب الله
تعالى دايم مولم وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السما اي من عند الله وذكر السوط اشاره الى ان ما حل بهم
في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخره كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب به وكذلك
قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فانه استفيد شدة العذاب من الاذاقه اذ الشي تعلم مرارته
عند الذوق اكثر ما تعلم عند استمرار الشرب واستفاد اشتمال العذاب من اللباس فكانه قال عذبها الله

بعذاب مولم ثم المشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجمل سواء
وليس كذلك فان التميز بين الاشكال للموقوف على المراد قد يكون بدليل وقد يكون بالمبالغة
في التامل ليظهر بها الراجح بخلاف المجمل فانه لا يوقف على المراد منه بالتامل قال رحمه الله
والمجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني الى قوله وطريق درك المشكل قايم اقول المجمل ضد المفسر وهو الذي
ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل في ذلك فكان الخفا فيه اعلا من الخفا في المشكل ولهذا ذكره بكلمة ثم والازدحام مع
الزحام تقول زحمته وزاحمته وازدحم القوم على كذا والمراد به وارد المعاني على اللفظ من غير رجحان
لاحدها على الباقي وقوله لا يدرك بنفس العبارة اي لا يدرك المراد من المجمل بنفس تامل عبارته بل بالرجوع الى الاستفسار
من المجمل ثم طلب علة الحكم عند تفسيره ثم التامل فيه لنوع غموض فيه فخرج الخفي بقيد لكون المراد غير مدرك
حتى سقط طلبه وقوله ثم الطلب ثم التامل هو في بعض المجملات بان لم يكن بيان المجمل شافيا لا الكل افراد المجمل كما
في مسئلة الصلاة والزكوة والربوا على ما ياتي في بيان ذلك واما اذا كان بيانه على وجه لم يبق فيه شبهة لم يكن
فيه الطلب والتامل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم عند الاطلاق منه شيء فورد
عليها الخفي والمشكل والمتشابه ونظير المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل في حق الربوا لانه عبارة عن الفضل
والزيادة في وضع اللغة وقد علم ان ذلك ليس بمراد من الاية اذ البيع ما شرع الا للاسترباح وطلب الزيادة
ولهذا سميت الاسواق للتجارة والمرابحة الا ترى انه يجوز بيع عبد قيمته الف بالوف فثبت ان المراد
من الربوا المذكور في الاية لا يدرك بمعنى لغوي عام بل انما المراد منه فضل خال عن العوض مشروط
في العقد وذلك فضل مال او فضل حال كما اذا باع درهما بدرهمين او باع نقدا بنسيئة في غير
السلم علم ذلك ببيان النبي صلى الله عليه وسلم في الاشيا الستة وهذا البيان غير مكشوف كشفا
بلا شبهة بالنسبة الى افراد الربوا فطلبنا المعنى الذي ثبت الحرمة لاجله فوجدناه القدر والجنس
على ما عرف ثم تاملنا فيه هل هو صالح لتعليق الحكم به ليتعدى الى غيره وكذلك الصلاة والزكوة والصوم
والحج كله مجمل لان الصلاة في اللغة عبارة عن الدعا والزكوة عن النما والصيام عن نفس الامساك
عن شهوة البطن والفرج من اول طلوع الفجر الى غروب الشمس مع النية والحج عن القصد الى مكان
مخصوص في وقت مخصوص لاداء افعال مخصوصة وذلك كله لم يعرف باللغة بل ببيان الشارع صلى
الله عليه وسلم اما فعلا او قولا ثم لما ورد البيان فطلب الذي جعلت الصلاة لاجله صلاة اهو
التواضع والخضوع او شيء اخر كالاركان المعهودة ثم تامل انه هل يتعدى ذلك المعنى الى صلاة الجنازة
فيمن حلف لا يصلي ولهذا وقع الاختلاف في ان تعديل الاركان هل هو فرض ام لا وكذا اذا ورد البيان
بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وبقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله

عنه

عنه خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال فطلب
المعنى الذي وجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب تام كامل فارغ عن الدين او مشغول به ثم تامل فيه هل
هو صالح لاضافة الحكم اليه وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر اشتراط الاسامة ام لا وكذا في العشر
لما ورد البيان بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر فطلب المعنى الذي لاجله وجب
العشر ايتعلق بمجرد الخارج او بوصف اخر معه وهو ان يبلغ النصاب ويبقى من غير تكلف بان عندنا
لا يجب ما لم يبلغ نصابا ولا يجب في كل خارج كالخضراوات بل يجب في البعض ثم تامل فيه هل هو صالح
لاضافة الحكم اليه ثم المجمل ماخوذ من الجملة التي بمعنى السمول والابهام يقال اجمل الكلام اجمالا
وجمله اذا ابهمه وقيل من المجمل بمعنى المجموع ونظير المجمل من الحساب رجل اغترب عن وطنه واختلط
باشكاله من الناس بوجه انقطع اثره ولا يعلم مكانه ولكن يرجى وصوله او وصول خبره ليستفسر
مكانه ثم يطلب هو فيه ثم يتامل فيه ليعثر عليه والمشكل يقابل النص ويضاده لان المراد منه لا
ينال الا بالتامل بعد الطلب لدخوله في اشكاله خلاف النص والمجمل يقابل المفسر لاشتباه المراد منه
كما سبق تقرره فاذا صار المراد من اللفظ مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلب ذلك
المراد وجب اعتقاد حقية المراد منه سمي ذلك متشابها ثم المجمل فوق المشكل فان المراد في المجمل غير قايم
ولكن قد توهم معرفة المراد بالبيان من المجمل لان ذلك مرجو البيان لما ان عامة المجملات انما ورد في
العمليات كالربوا وغيره فكان البيان فيه مرجوا فيوقف على المراد بذلك وذلك البيان دليل
اخر غير متصل بعد الصيغة والمراد في المشكل قايم فان المجتهد يدرك حكم المشكل باجتهاده اذ
الحاجة الى تميزه من اشكاله قال رحمه الله واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم الى قوله
وهذا يقابل المحكم اقول ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم منه على السامع
بوجه لا طريق لدركه اصلا اي لا بالطلب ولا بالبيان فان الطلب لا يفيده والبيان لا يرجى لسقط
طلبه وانقطع رجا معرفة المراد منه ولا طريق اليه الا التسليم بترك الطلب قوله لا طريق لدركه اي
في الدنيا وقوله لا التسليم اسا منقطع وهذا في حق الامة واما النبي صلى الله عليه وسلم فانه
يعلم المتشابه باعلام الله تعالى كما ذكره المصنف رحمه الله في هذا الكتاب في باب تقسيم السنة
في حق النبي عليه السلام واذا كان كذلك فمقتضى المتشابه اعتقاد حقية المراد منه قبل الاصابة
وذلك انما هو في الدنيا فان المراد منه معلوم في الاخرة لان انقطاع رجا البيان فيه ليس للاستحالة
في ذلك اذ هو ممكن في نفسه الا ترى انه لو بين الله تعالى ذلك لصار مبينا وانما لم يبينه تحقيقا
للابتلا في الدنيا لا غير وهذا اي الذي سبق ذكره من انه لا طريق لدرك المتشابه اصلا الا التسليم
الى اخر هو معنى قوله تعالى واخر متشابهات وهو ماخوذ من التشابه وهو الاشتباه والالتباس

٣٦

فانه تشابه النص على السامع من حيث يخالف موجب النص موجب العقل لان موجب العقل
لا يحتمل التبديل وكذا موجب النص بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك اشتبه المراد
اشتباها لا يوقف عليه اصلا وقيل سمي متشابها لاشتباه الصيغه وتعارض المعاني فيها قال
شمس الايمه السرخسي رحمه الله وهذا غير صحيح فان الحروف المقطعه في اوايل السور من المتشابهات
وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه لفظه ما يجوز ان يوقف على المراد فيه وهو خلاف ذلك
نظيره قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فبالنظر الى اليد يعلم ان المراد فيه الجارحه ثم هذا الموضع لا يحتمل
ذلك فكان هو في خلاف المراد الذي يعلم من ظاهر الكلام لان الله تعالى منزه عن الجارحه فتشابه موجب
السمع وموجب العقل ثم عند اصحابنا رحمهم الله لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم واعتقاد
الحقيه فيه فانهم قالوا نومن بتنزيله ولا نشتغل بتاويله ونفوض امره الى الله تعالى ونقول ما اراد تعالى
منه فهو حق واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله وعندنا وقيل معناه عندي فان المصنف اختار مذهب
السلف والظاهر ما ذكرناه وعلى ما ذهب اليه اصحابنا رحمهم الله على قوله تعالى الا الله وان الواو في
والراسخون للابتدا واليه ذهب السلف واكثر اهل العلم فيه قال علي وابن عباس وعايشه رضي الله عنهم
وعروه بن الزبير والحسن والكسائي والمفضل ومحمد بن جرير وابو عبيده والاصمعي واحمد بن يحيى وابو عمرو بن
العلاء ومحمد بن اسمعيل البخاري وعبد الله بن المبارك واليه ذهب مالك رحمه الله وبه قال ابو علي
الجبائي من المعتزله وقال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في التفسير الكبير وهو المختار عندنا وقد
سيل محمد بن الحسن رحمه الله عن المتشابهات فقال امرها كما جات ونومن بها ولا نقول كيف وكيف
فعلى هذا فتم الكلام على قوله الا الله والراسخون في العلم مبتدا خبره يقولون فلا تعلق له بما قبله
او هو عطف على قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الايه على تقدير اما اي واما الراسخون في العلم
فيقولون امنا به على ما قيل ومنهم من قال انما تم الكلام على قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه
حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهو مذهب الخلف وروي هذا القول ايضا عن ابن عباس
رضي الله عنهما وبه قال مجاهد والربيع بن انس ومحمد بن جعفر والقاسم واكثر المتكلمين رحمهم الله وهو
مذهب عامه المعتزله فعلى هذا يحصر معنى الايه وما يهتدي الى تاويله الحق الذي يجب ان يحمل عليه الا الله
وعباده الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع ويقولون على هذا كلام
مستانف موضح لحال الراسخين يعني هولا العالمون بالتاويل يقولون امنا به اي بالمتشابه واستدل
على ذلك بان الواو للعطف فيقتضي المشاركه في العلم وان الخطاب اما للتكليف واما للتعريف
واياما كان لا بد للمخاطب من العلم به ليتمكن من العلم والمعرفه بذلك اذ الخطاب بما لا يفهم بعيد جدا وجه
عن الحكمه فانه ليس من الحكمه ان يخاطب المولى عبده بشي لا يفهمه ثم الراسخ في العلم ما اشرنا اليه

ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهايه لها وعلموا ان القران كلام الله تعالى وان الله لا يتكلم بالباطل
والعبث فاذا سمعوا ايه ودلت الدلايل القطعيه على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى علموا ان
مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك الظاهر الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي كان فهو
الصواب الوجه الخامس ان قوله تعالى كل من عند ربنا معناه امنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا على التفصيل
وتاويله ولو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فايده الوجه السادس ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال تفسير القران على اربعه اوجه تفسير لا يسع احد جهله وتفسير تعرفه العرب
بالسنتها وتفسير يعلمه العلما وتفسير لا يعلمه الا الله وسيل مالك رضي الله عنه عن قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فقال الاستوا معلوم والكيفيه مجهوله والايمان به واجب والسوال
عنه بدعه واما قولهم ان الواو للعطف فيقتضي المشاركه فنقول سلمنا انها للعطف لكن العطف
يتنوع نوعين عطفا على التشريك في الحكم وعطفا على استقلال المعطوف بحكمه غير مشارك المعطوف
عليه في حكمه بل انما يشارك في الوجود ثم الادله المتقدمه مانعه من حملها على التشريك فتحمل على النوع الثاني
او على الابتدا والاستيناف لصحه الحمل عليه فان جار الله ذكر في الكشاف في قوله تعالى ويعلم الذين
يجادلون في اياتنا فان قلت فما وجوه القراات الثلاث في ويعلم قلت اما الجزم فعلى ظاهر العطف
واما الرفع فعلى الاستيناف واما النصب فللعطف على تعليل محذوف تقديره لينتقم منهم ويعلم الذين
يجادلون وقد ذكرنا المنفصل فصولا في واو الاستيناف واما قولهم الخطاب بما لا يفهم بعيد فنقول
ان عنيتم بما لا يفهم منه شي اصلا فقد سلمنا بعده لكنا لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لانه يفهم
منه انه لا يعلم تاويله غير الله وان عنيتم به ما لا يفهم من بعض الوجوه فلا نسلم بعده كالخطاب بالمجمل فانه لا
يفهم منه مراد المجمل قبل بيانه ولكنه يفهم منه شي وقد كثر وقوعه في الكتاب المجيد وايضا فانه مجرد استبعاد
وقيل فايده انزال المتشابه على قول من لا يشتغل بالتاويل معرفه قصور افهام البشر عن الوقوف
على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعرفوا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وان مجرد العقل لا يجب
شيا ولا يدفعه وفايدته على قول من يأول تاويلا لا يناقض العقل والايات المحكمه هي ان يعلم
فضل العلما على غيرهم اذ جعل بعض الايات جليا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفه الخفي من طريق
الاجتهاد واتعاب القريحه في استخراج معانيه ليتبين المقصر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ودرجاتهم
على قدر علومهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التنافس وتحيرت الناس
ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا ثم قيل لا خلاف في الحقيقه لان من قال ان الراسخ
يعلم تاويله ظاهرا لا حقيقه ومن قال انه لا يعلمه قال لا يعلمه حقيقه وانما ذلك الى الله سبحانه
وتعالى وقيل كل متشابه يمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فانه

٣٠٧

وان هذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يفضل ربي ولا ينسى فانه محكم لا يحتمل التاويل فيكون معناه
جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تاويله
كقوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها قوله وهذا يقابل المحكم اي المتشابه يقابل المحكم
ويضاده لان المحكم لما بلغ غايته في البيان والاظهار كان ضده المتشابه الذي بلغ غايته في الاشتباه
والاجمال او ان المحكم لما كان ما هو نافي النسخ كان ضده المتشابه الذي هو ما يوس الوقوف فكان في
غاية نيا هو فيه قال رحمه الله ومثاله المقطعات في اوايل السور الى قوله ضار واضطاد
اقول مثال المتشابه الحروف المقطعات في اوايل السور وانما سميت مقطعات ولم يجب ان
في التكلم كل حرف منها عن الباقي بان يوتى كل منها على هياته كقوله الف لام ميم بخلاف قوالم ذالك
ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه كل حرف منها عن الباقي بان يوتى كل منها الا انها
اسماحقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار معه لولها ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله تعالى
عليها الخلايق الا من شاء منهم وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من حسن التكلم بالرمز فيحتمل التاويل
فيفتل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرد العقل والشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت
عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واخترعها مخالفة للعقل ولايات المحكمة لانها تاول للقران لانا وبل ذا في شي
التاويلات ومثله ومثل هذا المثال او مثل المتشابه اثبات جواز رؤية الله تعالى في الاعتقاد
بالابصار في الاخرة عيانا اي رؤية بالعين يقال عاينت الشيء عيانا اذا رايته بعينك وقوله
عيانا هو في بعض النسخ وانما قيد بالاعتقاد لعدم امكان ذلك في نفس الامر لان ذلك يودي الى
الحدوث بل هي في نفس الامر ثابته وقيل المراد من اثبات رؤية الله تعالى اثبات كيفيتها لان نفس
الرؤية ليست متشابهة وقوله حقا اي ثابتا في الاخرة بنص القران وقوله بقوله عز وجل بدل
من قوله بنص القران بتكرير العامل وهو قوله عز وعلا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه
التمسك به ان اهل اللغة اتفقوا على ان النظر اذا عدي بكلمة الى يراد به رؤية العين وفيه اسوله
واجوبه تعرف في علم الكلام وبدليل عقلي وهو ان الله تعالى موجود بصفة الكمال على ما عرف وهذا الكمال
واي كمال وكونه تعالى مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان من لا يراه الناس في الشاهد انما
هو لعجزه او نقصانه نكدا في الغايب وذلك لان استتاره عن اعين الناس دليل على حقارته وانقياده
بالعيوب او على عجزه فيستتر الكامل لئلا يستقبحوه او يقصدوه بقتل او غير ذلك وهو لا يقدر
على مدافعتهم ومقاومتهم لعجزه وقوتهم والله تعالى موصوف بصفات الكمال غالب على كل شيء
ادلة القدرة الشاملة على جميع المقدورات وجل ربنا عن النقصان ادلة الكمالات القاصرة عن
الحصر وجل تعالى عن العجز اذ هو موصوف بالقدرة الازلية فيكون عز وعلا مرئيا لغيره وهذا

٣٨

وهذا نفي لقول طايفة من المعتزلة وهو من انكر ان الله يراه ابدا ويرى واجمعوا على انه تعالى
يرى ولكن لا يرى والمؤمن اهل الكرامات كالولاية والمحبة والاجابة والكلام منه واهل الانعام
عليه بانواع النعم ورؤية الله تعالى من اجل النعم فيكون مواهلا لتلك الكرامة والنعمة ايضا وانما
ذكر رحمه الله ذلك لانه رب شيء يكون ممكنا في نفسه ثم لا يقع لعدم اهله ومحل فثبت بذلك كونه
مرئيا لكن لكونه للجهة ممتنع لكونه منزها عنها لانها لا يوجب كونه تعالى محدودا ومتناهيا وهو امارة الحدوث
واذا ثبت بالدلايل ان الله تعالى قديم لا يكون محدودا ومتناهيا فلا يكون في جهة فبالنظر الى الاصل
الرؤية وكونه ثابتا بالنص قلنا بوجوب اصل الرؤية وبالنظر الى استدعاء الرؤية الجهة في الشاهد كانت
الرؤية ممتنعة فكان القول بجواز الرؤية متشابها من حيث الوصف اي الكيفية وثابتا من حيث الاصل
ولن يجوز ابطال الاصل لتشابه الوصف لان الوصف تبع فلا يصح ابطال الاصل الثابت بالدليل
القطعي لبطلان التبع كما ان في الشاهد لا يجوز ابطال الاصل بسبب الجهل بالوصف فمن كان في شط
نهر كبير لا يتصور العبور من هذا النهر ورأى شخصا فيما وراء النهر ثم رآه في هذا الجانب الذي هو فيه
فانه لا يشك في عبوره وان جهل طريق العبور لانه ثبت كونه في هذا الجانب بالدليل القطعي وهو رؤيته
اياه في هذا الجانب فكذلك ههنا لما ثبت اصل الرؤية بالدليل القطعي لم يجز ابطاله للجهل بطريق الثبوت
واذا كان كذلك فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه من غير الاشتغال بان كون المرئي
في الشاهد في جهة من القراين اللازمة بل انما كان المرئي في الشاهد في جهة لانه ذو جهة فيرى كذلك
واما الله تعالى فليس بذي جهة فيرى كذلك اذ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه انه تعالى
لقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة
ولا جهة يعلم انها ليست من القراين اللازمة للرؤية لان ما كان منها لا يتبدل بين الشاهد والغايب
من الاوصاف الا تفاقية واعتبر هذا بالعلم فانه يعلم كل شيء هو ان كان في الجهة يعلم في الجهة وان لم يكن
في الجهة يعلم في غير الجهة فعلم ان كون المرئي في الجهة من الاوصاف الاتفاقية لان من القراين اللازمة للرؤية
كما ان كون الراي في الشاهد محدودا من الاوصاف الاتفاقية بالاجماع فعلم انه مرئي باصله ووصفه وهو
كونه منزها عن الجهة فلم يكن متشابها كذا قالوا وفي ذلك منوع ومعارضات تعرف من موضعها وكذلك
اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عند اهل السنة معلوم باصله لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله وقوله يد الله فوق ايديهم متشابه بوصفه وهو الكيفية لان الله تعالى منزه عن الجارحة فلا نبطل
به الاصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف فان قيل لما ثبت اصل ... واليد في حق
الله تعالى هل يصح اطلاق معناها على الله تعالى بغير العربية بان يقال روي خدي ... خداي ام
لا قلنا ذكر الامام الاجل المتقن مولانا جلال الدين الخبوي رحمه الله في كتاب الفاق في ... يجوز ... اراد

وقوله ياجان بالفارسيه اذا عرب يكون اصلح واوفق اما العربيه اذا فسرت فسدت الا ترى انه يقال
يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خداى در بهم دستها است واو قال كفريه واعلم ان ما ورد بالقرا
من الوجه ونحوه الا مشتق منه الاسم فلا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمه او العنايه ولا يبدل اللفظ
حتى فلا يبدل لفظ العين بالباصره ولا لفظ القدم بالرجل ثم ان المعتزله لاشتباه الكيفيه انكروا الاصل
وردوه فصاروا معطلة بانكارهم صفات الله تعالى اي صاروا غير قائلين بالصفه لله تعالى بل قالوا بخلو
الذات عن الصفات لانها لو ثبتت لكانت غير الذات لاستحالته والقول باثباتها في الازل ينافي التوحيد ومن
هنا سموا انفسهم اهل التوحيد المعطل فتحقيق استعماله في الخلو من الحلي في الاصل وان كان يستعمل في الخلو من
الشي يقال عطل الرجل من المال كذا في الصحاح واستعير هنا لعدم الصفه الا ترى ان الصفه تسمى
حلية وقد نقل ان جهم بن صفوان كان يدعوا الناس الى مذهبه الباطل وهو ان الله تعالى عالم لا علم له قادر
لا قدرة له وكذا في ساير الصفات فجلس يوما لهذا الامر وحوله اقوام كثيره اذ جا اعرابي فسمع مقالته
قال رحمه الله تعالى حقية مذهب اهل السنه والجماعه وارشده الى مذهب جهم فانشا وقال
الا ان جهما كافر بان كفره ومن قال يوما قول جهم فقد كفر لقد جن جهم اذ يسمي الهه سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليما بلا علم رضيا بلا رضا حيما بلا لطف خبيرا بلا خبر ايرضيه لو قال يا جهم قايل ابوك امرو حر مطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهي بلا بها طويل بلا طول يخالفه القصر حليم بلا حلم وفي بلا وفا فبالعقل موصوف مع الجهل اكثر
جواد بلا جود قوي بلا قوى كبير بلا كبر صغير بلا صغر امدحا تراه ام هجاء وسبة وهزؤا كال الله يا احمق البشر
فانك شيطان بعثت لامته تصيرهم عما قريب الى سقر فرجع ببركته ابياته كثيرا من تابعي جهم وكان
عبد الله ابن المبارك رحمه الله يقول ان الله تعالى الاعرابي يرحمه لاولئك فيجب على كل احد ان يعلم معني
هذه الابيات لاولاده وعبيده وامايه وقد ذكرا بو عصمه هذه الجمله في اصول الدين قال رحمه الله
وتفسير القسم الثالث ان الحقيقه اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له الى قوله وذلك مثل النحو والقياس
اقول القسم الثالث في طرق استعمال النظم المذكور وجريانه في باب البيان اذ استعمال اللفظ
يكون في موضعه وغير موضعه ومع كثرة الاستعمال ووضوح البيان ومع استتار معناه فهو ثالث
باعتبار اصل التقسيم رابع باعتبار الاضداد المذكوره واقسامه اربعه الحقيقه والمجاز والصريح
والكنايه ودليل انحصاره فيها ان اللفظ الذي استعمل لافاده المراد اما ان يكون مستعملا في ما وضع
له او في غير ما وضع له الاول الحقيقه والثاني المجاز ثم كل منهما اما ان يكون ظاهر المراد مع كثرة الاستعمال
او يكون مستتر المراد الاول الصريح والثاني الكنايه اما الحقيقه فهي اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
له فالحقيقه افعيله بمعنى مفعوله من حققت الشي احقه اذا اثبته فمعناها المثبته والكلمه
استعملت فيما كانت موضوعة له داله عليه بنفسها كانت مثبته في موضعها الاصلي واما فعلية

المعني

٣٩

بمعنى فاعلة من حق الشي يحق اذا ثبت فهو حاق وحقيق اي ثابت ومنه الحاقه في اسم القيمه لانها الثابته
الكاينة لا محاله بمعنى الحقيقه على هذا الثابته والكلمه المستعمله فيما هي موضوعة له ثابته في موضعها الاصلي واما التا
فهو للتانيث في الوجهين لتقدير لفظ الحقيقه قبل التسميه صفه مونث غير مجراه على الموصوف وهو الكلمه
كذا في المفتاح وقيل التا لنقل اللفظ من الوصفيه الى الاسميه وقوله لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقه صفه
اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقه وسميت الحقيقه حقيقه لانه حق لها ان يراد بها ما وضع له وهذا
انما يتاتى في اللفظ دون المعنى والارادة ضد الكراهه وهي مصدر اردت الشي اذا طلبته نفسك
ومال اليه قلبك والوضع عبارة عن تعيين اللفظ بازا معنى بنفسه فقوله بنفسه احترازا عن المجاز اذا
٣٩ عينته بازا ما اردته بقرينه مثل رايت اسدا يرمي فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا وقيل تقدم في اوايل
هذا الكتاب ثم الحقيقه لغويه كالاسد فان لفظه موضوع لغة للحيوان المفترس وعرفيه كالدابه فانها وضعت
لغه لكل ما يدب على الارض وخصصت في العرف بالفرس والبغل والحمار وشرعيه كالصلاه فانها الدعا
في اللغه وفي الشريعه هي الافعال المخصوصه ثم الحقيقه الشرعيه تشمل اقسام النظم والمعنى جميعا
من الخاص الى اخره ومن الظاهر الى اخره وغير ذلك واما المجاز فهو اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل
بمعنى فاعل اي متعد عن اصله الى غيره من جاز المكان اذا تعداه كالمولى بمعنى الوالي ومنه قول الرجل لغيره
حبك اي مجاوز اي هو باللسان دون القلب الذي موضع المحبه ومعدنها ثم الجواز حقيقه في الاجسام
مجاز في غيرها فلفظ الحقيقه مجاز في الحقيقه وكذا لفظ المجاز مجاز في المجاز ثم قوله في تعريف المجاز اسم
لما اريد به غير ما وضع له اشارة الى ان المجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى لان ذلك يدل على الجواز والتعدي
وذلك انما يتاتى في اللفظ لا غير لان المعنى ثابت مستقر في كلا المحلين ولان الفاصل بين الحقيقة والمجاز
صحة نفي المجاز عن محله كما ياتي تقريره والمعنى لا يستقيم نفيه ولا يقال ان اسم الدابه في الفرس
استعمال اللفظ فيما وضع له مع انه مجاز لانا نقول ان الخاص مغاير للعام غير موضوع للخاص بخصوصيته
فكان استعمالا في غير ما وضع له لغة فكان مجازا لغويا ثم طريق معرفه الحقيقه السماع عن واضعي اللغه
لان الاصل فيها الوضع ولا يعرف ذلك الا بالسماع كالنصوص في باب الشرع فانها لا تستعمل
الا بالسماع والنقل ممن لا يجوز عليه الكذب والحقيقه لا تسقط عن المسمى ابدا اي اللفظ الحقيقي
لا يسقط عما وضع له كالاسد لا تسقط عن الهيكل المخصوص ابدا ولهذا لا يصح نفي الحقيقه
عن محلها والمجاز يقال بالتامل في طريقه لانه امر معنوي فلا بد له من الوقوف على المعنى وذلك ان
يتامل ان صحة المجاز باي وجه تكون فان المجاز انما يصح اذا كان بين الحقيقه وبينه تعلق واتصال
خاص يكون هو الباعث على التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له وذلك الاتصال كان المجاز
نظيرا للحقيقة في حق ذلك الاتصال عند اصحابنا رحمهم الله على نوعين وهما الاتصال صورة ومعنى

معنى لا نالت لهاعلى ما سيأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا وجد ذلك الاتصال كان المجاز نظيرا
لحقيقة في حق ذلك الاتصال فاطلق اصحابنا رحمهم الله اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز بواسطة ذلك الاتصال
وقيل المجاز ينال بالتامل في طريقه وذلك بان يتامل ان المجاز باي طريق يصح وذلك عند وجود ستة اشيا
المستعار والمستعير والاستعارة والمستعار له والمستعار عنه وما يقع به الاستعارة فعند وجود
هذه الاشيا ينال المجاز في طريقه فيعتبر به اي يعتبر المجاز بسبب التامل في طريقه وتحتذي مثاله
اي يجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة يعني ينظر ان في الحقيقة ما هو مخصوص به ومشهور فيه
ثم وجد المجاز نظيرا لتلك الحقيقة في حق ذلك الوصف المخصوص المشهور فاحتذي المجاز بذلك المثال
وهو الحقيقة فاطلق اسم تلك الحقيقة على هذا المجاز الذي احتذي بها يقال احتذي مثاله اي اقتدي
بذلك في الصحاح ولا يشترط في المجاز النقل عن العرب في احاد الصور على الاصح وانما يكفي فيها
الاتصال لانه لو كان ذلك شرطا لتوقف اهل العربية في اطلاق اللفظ المجازي على النقل ولم يتوقفوا
عن ذلك فدل ان ذلك ليس بشرط ولان المجاز وضع توسعة للكلام فلو شرط فيه النقل والسماع
لا تسع الكلام ولا حصل المرام وما قال المخالف من انه لو جاز اطلاق الاسم على الشي للاتصال
والعلاقة من غير سماع ونقل لكان هذا الاطلاق قياسا في اللغة او اختراعا للغة اخرى غير لغة العرب
وكل منهما باطل فجدا الاول وبيان الملازمة ان اطلاق النخلة مثلا على المنارة ان كان لانها اطلقت
على الانسان للطول وهو موجود في المنارة كان قياسا والا كان اختراعا من المطلق فالجواب
عنه ان العلاقة مصححة بالاستقرا كرفع الفاعل والا لزم ما ذكرتم كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا
بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو في قعد عمرو كان قياسا والا اختراعا
بان يقال ان كان رفع زيد في قام زيد بالقياس على رفع عمرو وانتم لا تقولون به ولا نسلم انه لو
لم يكن قياسا كان اختراعا اذ ههنا قسم ثالث وهو تخصيص العرب على جواز اطلاق اسم الحقيقة
على ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا خروج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم كما في نحو رجل ورفع الفاعل
ورفع الفاعل ثم مثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص لان الحكم في المنصوص عليه ولا
يشترط في القياس السماع من الشارع لان وضع القياس لحكم لم يدل به حكم الحوادث مع انها
غير معدودة فلو شرط فيه السماع لما حصل هذا الغرض وتعطلت الحوادث التي بعد
السماع اذ لا نهاية للحوادث لانها كاسمها واذا كان كذلك فيكتفي فيه بالتامل في معاني النصوص
كذلك يتامل في معاني الحقيقة وهي اللوازم المشهورة لها لا كل معنى كما في النص لا في اعتبار
كل معنى رفع الابتلا الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص اللازم المشهور
لا لاي معنى فاذا وجد مثل ذلك المعنى في محل اخر استعير هذا اللفظ له كما في القياس

مع النص

مع النص الا ان التفاوت بين الحقيقة والمجاز وبين النص والقياس هو اعتبار المعاني اللغوية
في الحقيقة والمجاز واعتبار المعاني الشرعية في النص والقياس قال رحمه الله واما الصريح فما ظهر
المراد ظهورا بينا الخ قوله في باب الحكم اي اول الصريح ما ظهر المراد به ظهورا بينا بحيث يسبق مراده الى
افهام السامعين نحو بعت واشتريت وانت حر وانت طالق فانه اذا اضيف ذلك الى المحل على اي وجه
يكون من مبتدا او وصف او خبر يكون موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او يا طالق او انت حر او انت طالق او
قد حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه قائمة مقام معناه في ايجاب الحكم الموضوع
له كافيه وهو ماخوذ من قولهم صرح فلان بكذا اي اظهر ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه بابلغ ما
امكنه من العبارة وصرح النهار اي ذهب سحابه واضاءت شمسه وصرح الشي اذا ظهر ومنه سمي القصر
٤٠ صرحا لارتفاعه وظهوره ظهورا لا يخفى على الناظر وان بعد قال تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي
صرحا والصريح هو الخالص من كل شي وهذا اللفظ اي لفظ الصريح موضوع للمعنى الذي ذكرناه انه المراد
البالغ في الاظهار وكشف المراد من النص وان كانا سوا في كونهما سواء ولهذا متى اردت المبالغة في اظهار
النص وصفته بالصريح وقلت نص صريح او مصرح الى الاشبه فيه بوجه والفرق بين الظاهر والصريح
مع ان المراد بكل منهما ظاهر هو ان الصريح ما انضم اليه كثرة الاستعمال وفي الظاهر لا يشترط ذلك كذا
في ميزان الاصول وذكر مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله ان الظاهر قد يكون بطريق الاشارة وفرق
اخر ان الظاهر لا يكون مرادا بسوق الكلام والصريح هو المراد بسوق الكلام ثم الصريح قد يكون
حقيقة نحو بعت واشتريت ومجازا نحو انت طالق وكقوله لا اضع قدمي في دار فلان فانه صار مجازا عن
الدخول عرفا والى ذلك صرح شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله وهذا اللفظ موضوع
في كلام العرب لهذا المعنى يدل على ان الصريح انما يكون حقيقة لا مجازا والكناية خلاف الصريح وهو ما
يكون المراد به مستورا كان لو حقيقة كان او مجازا ولهذا احتيج فيها الى النية وهي ماخوذة من قولهم كنيت
الشي وكنوته اذا سترته ودل على ذلك قول الشاعر واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب احيانا واصارح
حيث ذكر انوا في مقابله اصارح ومنه سمي البيت كنا لانه يستر به والجعبة كنانة لسترها السهام ومنه
الكنى وهو ابو فلان وام فلان لما في ذلك من اخفاء وجه التصريح باسمايهم الاعلام ومنه تاويل العدو وسمي
اذا وصل اليه مضار من حيث لا يشعر بها ومنها نكايات الزمان لحوادثها المله على مذهب الكوفيين كان
المصدر ماخوذ من الفعل عندهم ومذهب البصريين بخلاف ذلك والقدور اسم امراة يتعذر رايتها
عن الاقذار واعرب بحجته اي افصح بها من غير مسه من احد واذكرها صريحا وقد زعم بعض اهل المعاني ان الكناية
من باب المجاز اذا المجاز ما جاوز موضعه الاصلي والكناية كذلك فانها تستعمل ويراد بها الذي هو كان
مستعمله في غير ما هي موضوعة له والجمهور عنه اكثرهم انها من باب الحقيقة لان المجاز لا بد له من قرينة مانعة

عن ارادة الحقيقة والكناية عارية عن هذا القيد فلا تكون مجازا ولانه تعتبر في الفاظ الكناية معانيها الاصلية
من غير تاويل وتفيد بمعانيها معاني معانيها هو المقصود من المعنى الاول الا ترى الى قول العرب فلان طويل النجاد
فانهم يريدون به طويل القامة ادعا لكل شخص وهو حمايل سيفه على قدر قامته وفلان كثير الرماد اي انه مضياف
فانهم يريدون به طويل القامة ادعا لكل شخص وهو حمايل سيفه على قدر قامته وفلان كثير الرماد اي انه مضياف
لان من كان سخيا يكثر حوه فيكثر احراق الحطب تحت القدر فتكثر الطبائخ فتكثر الاكلة فتكثر الضيفان فيعبر
مضيافا نعرف بذلك انه ليس في الكناية اخراج اللفظ عن موضوعه الا ترى ان طول النجاد مع طول القامة
وكثرة الرماد معتبرة مع ما يلزمها من الجود وان كانت كثرة الرماد غير مرادة لذاتها ولكن لاثبات الجود والحقيقة
لا تراد فقط في صورة المجاز ويويد هذا ما ذكره الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الفرق بين المجاز والكناية
ان الكناية تجتمع مع الحقيقة لان الحقيقة مرادة في موضع الكناية لان الكناية ما انتقلت من موضعها الاصلي
بل تثبت اللوازم بواسطة ثبوته والحقيقة ليست مرادة في موضع المجاز ضرورة انتقالها من موضعها الاصلي
الى موضع المجاز لكن الكناية فيها استتار المراد وهذا الاستتار يجوز ان يكون في موضع الحقيقة كما اذا قال
لامراته انت حرام ونوى به الطلاق ثبت به الطلاق البائن او في موضع المجاز كما في قوله تعالى او جا احد منكم
من الغائط فانه كناية عن الحدث في محل المجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وقيل الفرق بين المجاز والكناية
انه لا جوار للمجاز بدون الاتصال بينه وبين الحقيقة والعرب تكني الحبشي بابي البيضا والعمر بابي العلا
وليس بينهما اتصال باعتقاده ولكنهم يكنون بالشي على وجه السخرية او على وجه التفاول ثم المجاز جاز ان يكون
ماجليا كقوله علي اسد الله فانه لا ينبت منه الهيكل المخصوص البتة وكقوله لا اضع قدمي في دار فلان
وجاز ان يكون خفيا كما في لا اكل من هذه الحنطة وغير ذلك من صور الخلاف باعتبار المجاز والفرق بين الخفي
والكناية ان الخفي ما لا خفا في ذاته لكن اشتبه مراده بعارض غير الصيغة كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ذاته لكن فرد من افراد السراق اختص باسم اخر لخفي المراد بهذا النص
فاذا طلب معناه زال الخفا ووجب القطع حكما للنص واما الكناية فقد لا تكون مفهوما منه المعنى بنفسها
مثل ها الغائبة ونحوها من الضماير فانها لا تفهم بنفسها بل بالنية او بدلالة الحال والكناية من الفروع كالمشترك
من المفسر قال رحمه الله وتفسير القسم الخامس ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر
ما سيق الكلام له اي هو الثابت بالنظم بعينه اول هذا القسم في معرفة طرق الوقوف على احكام النظم
وهو راجع الى حظ المستدل من حيث ليتنبه الوقوف على المراد والمعاني وهو خامس باعتبار الاعداد
رابع باعتبار اصل التقسيم واقسامه اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته
وباقتضائه وما سوى ذلك فهو استدلال فاسد وبيان الانحصار فيها ان المستدل اما ان يستدل
بمنطوق اللفظ او بمفهومه اللغوي او لا بمنطوقه ولا بمفهومه الثاني دلالة النص والاول اما ان
يستدل بسوقه اولا الاول عبارة النص والثاني اشارة النص وان لم يستدل بمنطوقه ولا بمفهومه

فاما ان يفتقر اليه النص في تصحيحه او لا الاول اقتضاء النص والثاني الاستدلال الفاسد الذي
سياتي ذكره اما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له واريد به قصدا كالاستدلال
على وجوب الصلاة بعبارة قوله تعالى اقيموا الصلاة وقال شمس الايمة السرخسي رحمه الله الثابت بعبارة
النص ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص متناول له ثم العبارة لغة تفسير الرويا يقال
عبرت الرويا عبارة اي فسرتها فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما هو مستور في
الضمير كما ان المعبر يفسر ما هو مستور واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير
مقصود ولا سيق الكلام له وانما وقع بين اثنا المقصود وليس هو بظاهر من كل جهة بل من وجه دون وجه اذ
من حيث انه لم يسق الكلام له ليس بظاهر ومن حيث ان المراد به معلوم ظاهر وثبت الحكم بالنظم فسمي
اشارة فقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى ولا سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ والضمير في
٤١ لكنه راجع الى ما وقوله وليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف بل هو ابتدا كلام يشير به الى تعليل
تسمية هذا القسم اشارة ثم الاشارة لغة هي الايما فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لقلة التامل
الى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه ونظير ذلك في المحسوس من نظر الى شخص هو مقبل عليه ويدرك
مع ذلك غيره باشارة الخطاب بصره والطاف عينيه يمنة ويسرة من غير قصد فما يقابله فهو المقصود
بالنظر وما يقع عليه اطراف بصره فهو مري بطريق الاشارة تبعا لا قصدا ومن رمى الى صيد فاصاب
صيدين بزيادة حذقه في ذلك العمل فاصابه الذي قصد منهما موافق للعادة واصابه الاخر فضل عليها حصلت
بزيادة حذقه وقد علم انه باشر فعل الاصطياد فيهما فكذلك ههنا الحكم الثابت بالعبارة والاشارة ثابت
بالنص وان كان احدهما مقصودا والاخر لا وقال شمس الايمة السرخسي رحمه الله الثابت باشارة النص
ما لم يكن السياق لاجله ولكنه يعلم بالتامل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه يتم
البلاغة ويظهر الاعجاز ونظاير الاستدلال بعبارة النص كثيرة منها قوله تعالى للفقرا المهاجرين
الاية فانه سيق نظم هذه الاية لايجاب سهم من الغنيمة على سبيل الترحم بفتح التا والجيم اي البيان والتفهيم
لما سبق من استحقاق الخمس من الغنيمة في قوله تعالى ما افا الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الى ان قال تعالى للفقرا المهاجرين وان قوله للفقرا بدل من
قوله ولذي القربى والمعطوف عليه على ما ذكر في الكشاف لا من قوله لله وللرسول والمعطوف عليهما
لان الله عز وجل اخرج رسوله من الفقرا في قوله وينصرون الله ورسوله يعني لما كانوا ناصرين للرسول لا
يجوز ابدال الناصر من المنصور اذا كانا مقصودين بالذكر حينئذ والبدل والمبدل غير مقصودين
وانه يرتفع برسول الله عن التسمية بالفقير وفي هذا البدل زيادة تشريف لهم لتخصيص بعد التعميم
ثم اسم الفقرا اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وهي مكة بسبب استيلاء الكفار

كيلا لان الله تعالى سماهم فقرا مع اضافته تعالى الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال
الا من بعدت يده عن المال اذ الفقر ضد الغنى والغني من يملك المال حقيقة لا من قرب يده من المال فان المودع
لا يعد غنيا لا شرعا ولا عقلا مع قرب يده من المال وكذا المكاتب لا يعد غنيا حقيقة وان كان في يده من الاموال
وابن السبيل لا يعد فقيرا مع بعد يده من المال وكونه من جملة المصارف مبني على الحاجة الناجزة دون صفة الفقر
بدليل وجوب الزكوة عليه في المال الذي خلفه في وطنه فثبت بهذا المجموع ان الموثر في الفقر والغنى الملك وعدم
الملك لا قرب اليد وبعدها وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ولكن لما كان لا يتبين
ذلك الا بالتامل اختلف العلما رحمهم الله لاختلافهم في التامل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية
من الصريح وبمنزلة المشكل من الواضح وبهذا يعرف الفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا في ان الكلام
لم يسق لهما الا انهما افترقا من حيث ان الاشارة تقع خفية فتحتاج الى نوع تامل بخلاف الظاهر فانه يعرف
في اول ما قرع السمع من غير تامل وان الظاهر من اقسام النظم والاشارة من اقسام المعنى وبه يعرف
الفرق بين الاشارة والنص ايضا فان النص فيه ما في الظاهر وازداد عليه بزيادة بيان وهي السوق
ومنها قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان سياقه لاثبات النفقة وبقوله وعلى المولود
له اشار الى ان النسب الى الاباء حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاه
والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس وذلك لانه ذكر حرف اللام الذي هو للاختصاص كما يقال المال
لزيد والجل للفرس اي مختص به فيقتضي اختصاص كل النسب بالمولود له وهو الاب والا لا يكون
مختصا به لانه حينئذ يكون بعض المولود له وهو الاب والا لا يكون مختصا به لانه حينئذ يكون بعض
المولود له وانه لا اختصاص فيه وقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب وله في
محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المغضوب عليهم ورزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن
بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين وكذا اشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى قوله
صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك لان الاضافة باللام دليل الملك في محل يقبله كما يقال الغلام
لزيد فيقتضي ملك الذات لكن لا يتحقق الملك في ذاته لكونه ابنه فيصرف الى النسب وكذلك لا يتحقق
ملك الرقبة في ماله لان ملك الرقبة في جميعه ثابت للابن فيصرف الى جواز تملك ابيه عند الحاجة واذا كان
كذلك فقوله تعالى وعلى المولود له دليل على ان للاب تاويلا في نفس الولد وماله ولهذا قلنا ان الولد
لا يستوجب العقوبة على والده باتلاف نفسه ولا يحد بوطي جاريته وان علم الوالد حرمتها عليه وسبب
ذكر الحديث ما ذكر في الكشاف ان رجلا شكى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اباه وانه ياخذ ماله
فدعا به فاذا هو شيخ يتوكا على عصاه فساله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني
فكنت لا امنعه شيا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عليه

السلام

عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا وبكى ثم قال انت ومالك لابيك ومنها قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا كان الثابت بعبارة النص ظهور المنة للوالدة على الولد دل على ذلك سياقه
كما ذكرنا قبل ذلك في بيان معارضة الظاهر مع الغير والثابت باشارته ان ادنى مدة الحمل ستة اشهر لانه
ثبت بنص اخر ان مدة الرضاع حولان وهو قوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر اذا رفعت
مدة الرضاع وهي ادنى مدة يتصور فيها وضع الولد فكان هذا في الحقيقة من قبيل بيان الضرورة كما في قوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فانه لما رفع الثلث للام كان الباقي وهو الثلثان للاب لانه لا وارث غيرهما
فكذا هنا لما رفعت مدة الرضاع من ثلاثين شهرا بقي للحمل ستة اشهر وقد خفي ذلك على اكثر الصحابة
رضي الله عنهم واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر ذلك لهم قبلوا ذلك منه واستحسنوا قوله وقيل
ان رجلا جا بامراة الى عثمان رضي الله عنه وقال تزوجتها فولدت لستة اشهر من وقت النكاح فاراد
عثمان رضي الله عنه ان يرجمها فقال ابن عباس رضي الله عنهما لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي لغلبتكم
في الخصومة فقال عثمان وكيف فقال ابن عباس قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا اذا رفعت
منها مدة الرضاع وهو حولان بقي ستة اشهر وقد قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين ٤٣
كاملين فحمد الله عثمان على ذلك واثنى على ابن عباس وروي هذه الحكاية عن عمر وعلي رضي الله عنهما والمراد
من قوله تعالى وفصاله مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلايه
لانه ينتهي والمقصود هو الدلالة على الرضاع المنتهي بالفصال ثم الاشارة انما تثبت بهذه الاية اذا كان
المراد من الحمل هو الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور اما اذا كان المراد منه هو الحمل بالايدي اذ الطفل يحمل
باليد في هذه المدة غالبا فلا تثبت بها الاشارة وتكون الاية حجة لابي حنيفة رحمه الله لان المدة المذكورة
للحمل والفصال جميعا وقد قام المنقص لاحدهما فبقي الباقي على ظاهره فيكون مدة الرضاع ثلاثين شهرا
فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام المنة ذكر الاكثر المعتاد لا
ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا قد قيل نزلت الاية في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه سنة
ثم وضعته امه على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر
من المدة كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك فلا يستقيم ذكر ما وراها لئلا يؤدي الى الكذب ولان
هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الصبي لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة
موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به ادخل في باب المنة بخلاف الفصال
لانه لا حد لجانب القلة فاعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه فان قيل لا بد في الاشارة من ان يدل الكلام
اليه وليس ذلك فيما ذكرت قلنا قوله ثلاثون يشتمل افراده فيكون الستة بعض مدلوله فكانت ثابتة بالنظم
وذكر ان سقوط النجاسة عن سؤر الهرة ثابت بدلالة الخطاب الذي اوجب سقوط الاستئذان في

في غير الاوقات الثلاثة لعلة ضرورة الطوف في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم الى ان قال ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم فان هذا الحكم بعينه ثابت بعباره
الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم والطوافات
لكن دلالة الكتاب فيه قامت مقام الاشارة ومنها قوله تعالى فالان باشروهن الى ان قال تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الاية اذ الثابت بعبارة النص اباحة هذه الافعال في ليالي
شهر رمضان ونسخ ما كان ثابتا قبله من التحريم والثابت به اشارة صحة الصوم مع الجنابة وجواز ان يصبح
الصائم جنبا لان من ضرورة اباحة الجماع الى طلوع الفجر ان يصبح جنبا وقد امر بالصوم بعد ذلك ومنها قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فان الثابت بعبارته وجوب الصيام نهارا والثابت باشارته تادي الصوم بالكف
عن الاكل والشرب والجماع اذ الاية سيقت لبيان تقسيم الزمان للفطر والصوم لا يمكن وصالا شرعا فلابد
ان يكون الزمان في حقه قسمين فقسم الليالي للفطر واباح فيها الاكل والشرب والجماع وقسم الايام لصومه
وهو الصوم فعرفنا ان العلامة في قسم الصوم ضد العلامة في قسم الفطر وذلك هو الكف عن الاكل
والشرب والجماع وان الصوم يتادى بذلك وان الكل على نمط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع
ضدا للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينها في حكم الكفارة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم
عن المسالة في مثل هذا اليوم فان الثابت بعبارته وجوب اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير والثابت
باشارته احكام منها انها لا تجب الا على الغني اذ الاغنا انما يتحقق من الغني كالتمليك لا يتحقق الا من المالك
والغني الشرعي مقدر بملك النصاب ومنها ان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغنا الغني لا يتحقق ومنها
انه ينبغي ان يعجل اداوها قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن المسالة ويحضر المصلى فارغ البال
عن قوت العيال غير محتاج الى السوال ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز صرفها الا الى فقرا المسلمين
في قوله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم اشاره الى ذلك اي انه يوم عيد الفقرا والاغنيا جميعا وذلك
انما يتم للفقرا اذا استغنوا فيه عن السوال وقال ابو حنيفه ومحمد رضي الله عنهما هو كذلك لان في هذا
اشارة الى ان الاولى ان يصرفها الى فقرا المسلمين كما ان الاولى ان يعجل ادا وها قبل الصلاة وان التاخير
جايز ومنها ان وجوب الادا يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وانما يغنيه عن المسالة في ذلك اليوم اداوه ومنها انه يتادى الواجب بمطلق المال
لانه اعتبر الاغنا وذلك يحصل بالمال المطلق وانما يكون حصوله بالنقد اتم من حصوله بالحنطة
والشعير ومنها ان الاولى ان يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغنا بذلك يحصل فاذا
فرقها على المساكين كان هذا في الاغنا دون الاول وما كان اكمل ما هو المنصوص عليه كان افضل
فهذه احكام عرفت باشارة النص قوله وهذا القسم اي الاستدلال باشارة النص وقوله
وهذا القسم اي الاستدلال باشارة النص هو الثابت بالنظم بعينه كالاستدلال بعبارة

النص

النص بخلاف الثابت بدلالة النص ومقتضاه على ما سياتي ذكره وعلى هذا يكون قوله هو الثابت
للتاكيد لا للتخصيص قال رحمه الله واما الثابت بدلالة النص الى قوله وانه تعالى على النص اقول دلالة
النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا بالراي اي من كان عالما بلسان العرب لغتها
يفهم الحكم الثابت بدلالة النص من غير تامل سواء كان فقيها او غيره بمنزلة الحكم الثابت بديهة العقل فانه
يعرف من غير تامل فقوله لغة تمييز اي معناه من حيث اللغة لا من حيث الشرع وقوله لا اجتهادا ولا
استنباطا تاكيدا فانه نفي لكون الدلالة قياسا ونظيرها قوله تعالى فلا تقل لهما اف فالتافيف فعل
معلوم بظاهره لغة وهو التصويت بالشفتين عند التضجر والتبرم معلوم بمعناه ايضا وهو الاذى
وذلك معنى يفهم من هذا النص لغة حتى شارك فيه الفقيه غيره وهذا كالضرب فان له معنا لغويا وهو
استعمال الة التاديب في محل صالح للايلام فيه وهذا المعنى اللغوي وهو الايلام هو دلالة النص
لانه ثابت بالمعنى اللغوي لا باللفظ كذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا ثبت ان الاذى
يفهم من النص لغة وانه المقصود تثبت الحرمة لاجله حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او
٤٣ كان من قوم هو في لغتهم اكرام لا تثبت الحرمة في حقهم فصار كانه قال لا تؤذهما ثم باعتبار هذا المعنى هو
الاذى تعدى حكمه اي حكم التافيف وهو الحرمة الى الشتم والضرب بسبب ذلك المعنى فان الاذى
موجود فيهما مع زيادة وقوله كمعنى الايلام من الضرب يعني لو قيل لا تضرب يعلم منه النهي عن الايلام كما
لو قال لا تولم فكان معنى الايلام يفهم من الضرب الا ترى انه لو حلف لا يضرب امراته فخنقها او عضها او مد
شعرها حنث كما لو حلف لا يولم امراته وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية فانه عرف ان الغرض
من تحريم اكل مال اليتيم ترك التعرض له فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا دلالة واذا ثبت ان
دلالة النص هي ما ثبت بمعنى النص لغة من حيث ثبت ان ذلك المعنى المقصود كان ثابتا من جهة المعنى لا من
جهة العبارة لم يسم ذلك عبارة النص من حيث انه كان ثابتا بمعنى النص لغة لا لما الوضوحه سمي ذلك دلالة
النص وليس المراد من قوله ما ثبت بمعنى النص لغة ظاهر معنى النص اللغوي لان ذلك ثابت باللفظ فكان
عبارة اذا كان مسوقا وانما المراد ما يودي اليه معنى كما قلنا في الضرب ويوجد ذلك ما نقل عن المصنف
رحمه الله انه قال انما نعني بهذا اي بقولنا ما ثبت بمعنى النص لغة ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو
المقصود بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقوله وهو استعمال الة التاديب في محل صالح
له ومعنى مقصود وهو الايلام بدليل ان من حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى
المقصود من الضرب وهو الايلام فان قيل ينبغي ان يحرم استعمال التافيف في حق الوالدين وان كان في
موضع الاكرام والترحم او لا يعقل المتكلم معناه لان العبرة في موضع النص لعبارة النص لا لمعناه وانما

وانما اعتبار معناه في غير موضع النص الا ترى انه لو ادى في صدقه الفطر نصف صاع من تمر قيمته
قيمته نصف صاع من حنطه لا يجوز وان ادى نصف صاع من ارز او سمسم قيمته نصف صاع من حنطه يجوز
لورود النص بالصاع في التمر وعدمه فيما سواه قلنا نعم كذلك فيما اذا كان ثبوت المعنى فيما يدرك بالاستنباط
لان ذلك ثابت من وجه دون وجه بحسب احوال المستنبطين فان ذلك المعنى ثابت عند البعض غير
ثابت عند اخرين واما اذا كان ثبوت المعنى ظاهرا يدرك بطريق الدلاله من غير استنباط ولم يختلف العلما
في ان معنى النص هو لا غير فيجب تعديه الحكم بذلك المعنى لا غير بيانه ان ذلك هو ان احدا لم يقل بانتقاض الطهاره
بمجرد المجي من المكان المطمئن من غير حدث فيه وان كانت صوره النص تقتضيه لما ان الناس في ان المراد به
الحدث فلهذا ادير الحكم بالمعنى دون النص حتى اذا احدث في مكان مرتفع انتقض طهارته وان لم يوجد
المجي من الغايط ولذلك قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فانه انهى
فريضه القتال الى وجود هذا القول ولو قال به اعجمي لا يفهم معناه لا نحكم بايمانه ولو اتى بمعناه بغير
هذا اللفظ من التوحيد نحكم بايمانه لما ذكرنا من وجود المعنى الذي لم يختلفوا فيه وقوله تعالى فلا تقل
لهما اف من هذا القبيل لانه لم يختلف فيه احد ان حرمه التافيف باعتبار الايذا فيه ودار الحكم مع
الايذا لدوران الانتقاض مع الحدث لا مع المجي من الغايط وقيل في تعريف الدلاله هي المعنى الذي
دل عليه اللفظ لغه او ما هو في معناه باجماع مجمع عليه شرعا نظير الاول وقوله تعالى ولا تقل لهما
اف ونظير الثاني حديث ماعز رضي الله عنه فان النص ورد بايجاب الرجم عليه ثم الحق به غيره في
وجوب الرجم لمعنى ثبت بالاجماع وهو التناهي في الجنايه لا لمعنى عرف ذلك باللغه ثم ان دلاله النص
ليس قياسا يختص به المجتهد ولهذا اختص بمعرفته العلماء ولذلك صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالات النصوص على ما ياتي بيانه ولو كانت دلاله النص قياسا لما صح اثباتها بدلاله النص
اذ القياس يرد لان فيه شبهه والحدود تندرئ بها وكذلك الكفارات فكيف تثبت بما فيه شبهه
ولان نفاه القياس قايلون بدلاله النص ولو كانت قياسا لما قالوا بها ولان الدلاله ما تدخل في
جواب الماهيه اذ المعقول لغه من النص يحصل الماهيه بخلاف القياس فان المعنى المستنبط الفقهي
لا يدخل في جواب الماهيه اذ لا يدل عليه المعنى المفهوم لغه وانما يدخل القياس في الكميه فانه اذا
سيل المستنبط لما حرم الفضل على الكيل والوزن بعد المجانسه قال لان حكم النص دون المالكه
مع ما عرف في موضعه ولان اشتقاق الدلاله من دل عليه فهو دليل وهي كاسمها مكشوفه اذ اشتقاق
اللفظ ينادي بوضوح امره واشتقاق القياس من المقايسه وانها تشعر باستعمال الراي والنظر
لدرك المطلوب فظهر ما قلنا ان الدلاله ليست بقياس خلاف ما قاله بعض العلما من اصحابنا واصحاب

الشافعي

الشافعي رحمهم الله انها سواء لوجود اصل وفرع وعله جامعه الا ان المعنى الموجب اذا كان خفيا
يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلاله قوله والثابت بدلاله النص اي الثابت بمعنى النص لغه وهو دلاله النص
لا بعلل القياس يصح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يصح اثباتها بالقياس لما سبق
تقريره الا عند من جعل الدلاله قياسا من اصحابنا فانه لا يصح بها اثبات الحدود والكفارات لانها لا
تثبت بالقياس عندنا وهذا هو فايده الخلاف مثال ما ثبت من الحدود بدلاله النص في صور منها
وجوب حد قطاع الطريق على الردء بدلاله النص وان الثابت بعباره النص المحاربه وصورتها مباشره
القتال ومعناها لغه قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا المعنى موجود في الردء لانهم
اشتركوا في الغنيمه مع المقاتلين ومنها ما روي ان ماعزا رضي الله عنه زنى وهو محصن فرجم فرجم ثابت
بعباره النص ورجم من سواه اذا زنى وهو محصن ثابت بدلاله النص لانه عرف بالبديهه انه ما رجم
لكونه ماعزا او صحابيا او عربيا او غير ذلك بل لانه زنى في حاله احصانه وهو السبب فيعم ويلحق به غيره
دلاله وهذا الالحاق بالمثل يعرف ان دلاله النص لا تقتضي الفوقيه في حق الحاق بل المثليه كافيه
٤٤ ولا يقال ان الحكم في حق غيره ثابت بالاجماع لانه عرف بالاجماع ان الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص
ومثال ما ثبت من الكفارات بدلاله النص ومنها وجوبها على المراه لانها شاركته في الجنايه ومنها
وجوب الكفارات بدلاله النص في صور منها ما روي انه صلى الله عليه وسلم اوجب الكفاره على
الاعرابي باعتبار جنايته على صوم شهر رمضان لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره بدلاله
النص ومنها وجوبها على المراه لانها شاركته في الجنايه ومنها وجوب الكفاره بالافطار بالاكل
والشرب بدلاله حديث الاعرابي فان اهل اللسان يعرفون ان ايجاب الكفاره عليه بطريق الزجر
والمنع باعتبار ان الوقاع جنايه ومعصيه فيكون المؤثر في الايجاب جهة المعصيه في ذلك الفعل
وجهه المعصيه ليست الا افساد الصوم لان غير هذه الجهة مباح فلا يكون معصيه ثم للافساد
آله وهي الاكل والشرب والوقاع فتعليق الكفاره بالبعض يكون تعليقا بالكل دلاله او نقول
المستدعي للكفاره معنى الزجر عن الجنايه على الصوم عند قوه دعوه الطبع اليها ودعوه الطبع
الى اقتضاء شهوه البطن اظهر من اقتضاء شهوه الفرج اذ وقت الصوم وقت اقتضاء شهوه
البطن عادة ولان الانسان يحيى بدون اقتضاء شهوه الفرج ولا يحيى بدون اقتضاء شهوه
البطن او نقول ان الاكل والشرب والوقاع في الحظر سوا في قوله تعالى فالان باشروهن الى قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجمله ثبتت اباحه الكل وحظره بطريق واحد فلم
يكن للجماع مزيه فلما كن سوا في الحظر كان تعليق الكفاره بالبعض تعليقا بالكل دلاله وعلى هذا قلنا
وعن هذا قلنا ببقاء صوم من جامع ناسيا بدلاله النص الوارد فيمن اكل او شرب ناسيا لاستوا

فكان ورود النص في العصر ورودا في حق الصوم للخطر في الاباحه و الوقاع في الاكل و الشرب و الاكل و الشرب لان بقا الصوم الباقي في الاكل و الشرب بالقياس على الاكل و الشرب فيه يقال ان يجوز ولا دلاله في الكل اعتبار بعدول به عن القياس فعليه لا يقاس او نقول ايجاب الكفاره في صوره الموافقه ثبت بنص معدول به عن القياس فعليه لا يقاس او نقول ايجاب الكفاره في صوره الموافقه باعتبار الجنايه لان سوال السائل وهو قوله واقعت امراتي في نهار رمضان متعمدا وقع عن الجنايه وبالجواب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجنايه اذ الجواب يتبني على السوال والمواقعة عينها ليست جنايه وانما هي اله الجنايه فاثبتنا الحكم بدلالة المعنى بعينه في الاكل و الشرب لان معنى الجنايه فيهما اكثر اذ الصبر عنهما اشد و الدعوه اليهما اكثر من اقتضا شهوه الفرج كما سبق تقريره وكان الاقدام على الاكل اقوى تحققا للابتلا و اذا كان الامر اقوى كانت مباشرته اقبح فكان ادعى الى شرع الزاجر فان قيل ان حكم دلاله النص لا يخفى على كل عربي كما مر بيانه وقد ثبت حكم بفساد صوم من جامع ناسيا بطريق مالك الدلاله وهذا حكم خفي لا يدركه كل فقيه حتى قال الشافعي رحمه الله بفساد صوم من واقع ناسيا ويساعده المعنى المعقول من ثلاثه اوجه الاول هو ان الوقت وقت الاكل دون الجماع فلا يكون للجماع نظير الثاني ان الصوم يضعفه عن شهوه الجماع فلا يغلب النسيان فيه لقله دعوة الطبع اليه الثالث ان الانسان يبقى بدون الجماع ولا يبقى دون الاكل فيكثر وجود الاكل ويقل وجود الجماع فكيف يلحق ما قل وجوده بما كثر وهذه معاني لا يثبت بها القياس فكيف يثبت الدلاله وهي تقتضي التوقيف او المثليه من كل وجه قلنا المساواه بينهما ثابته من كل وجه فيثبت حكم الدلاله وذلك لان للاكل والشرب مزيه في اسباب الدعوه على ما سبق ولكن فيها قصور من حيث الحال لانهما لا يغلبان البشر واما المواقعه فقاصره في اسباب الدعوه ولكنها كامله في حالها لانها تغلب البشر من حيث ان الشبق يغلب المرء على وجه لا يصبر عن المواقعه وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شي سوا ذلك المقصود فصار اسوا الكمال بالكمال والنقصان بالنقصان فصح الاستدلال به فان قيل لما اثبتما المساواه بينهما لا يضرنا شبهه الاباحه والكفاره لا تجب مع الشبهه قلنا تمام الجوع لا يبيح الفطر لان الجوع عباره عن الاشتهاء وهي لا تبيح الفطر حال والضروره المبيحه خوف الهلاك على نفسه كذا في الاسرار قال رحمه الله واما الثابت باقتضا النص فالم يعمل النص الا بشرط يتقدم عليه الى قوله والفصل الرابع في بيان احكامها اقول الاقتضا في اللغه هو الطلب تقول اقتضيت الشي اذا طلبته والمقتضى اسم مفعول منه ثم يدعيه في الشرع ما لا يعمل النص الا بشرط يتقدم عليه وقيل هو زياده على النص ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه وقيل جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وقيل ما احتمل احد تقديرات الاستقامه الكلام وقيل هو ما ثبت زياده على النص شرعا او عقلا ان كان المقتضى عقليا ولا بد من زياده قيد في التعريف على مذهب

من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال ما ثبت على النص لتصحيحه شرعا فاللفظ الظاهر هو المقتضي بالكسر والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى بالفتح اي يقتضي الظاهر المنطوق عند الحاجه المستتر الذي لم ينطق به وقال بعض المحققين ان الشرع متى دل على زياده شي في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاصل على الزياده وهو صيانه الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلاله الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزياده هو الاقتضا قوله واما الثابت باقتضا النص اي الحكم الثابت باقتضاء النص وقوله فما لم يعمل المعنى وهو المقتضى الا بشرط وهو المقتضى يتقدم عليه اي يتقدم الشرط على النص وحذف الراجع الى الحكم الموصوف اي فهو ما لم يعمل النص كحذف الراجع الى الموصوف في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله فاذا ذلك اي فان الشرط الذي يتقدم عليه امر اقتضاه النص لصحه ما تناوله المنصوص اذ لا صحة له بدونه فيكون شرطا لصحته اذ الشرط ما يوجد الحكم عنده الا به وصحة المنصوص توجد عند وجود المقتضى فكان هو شرطا والمقتضى مشروطا وكان المقتضي تبعا للمقتضى كما ان الشرط ٤٥ تبع للمشروط والتبع منحط الدرجه عن اصله وادنى منزله من الحكم الثابت بالمقتضى ولهذا قلنا ان من قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يستقيم ذكر اليد ذكر البدن وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على البدن لان البدن اصل لليد فلا يصير تابعا لها في الذكر لئلا يودي الى جعل الاصل تبعا لتبعه وكذا اذا اضاف النكاح او البيع الى اليد لا ينعقد ولا يقتضي ذكر النفس لما مر تقريره واذا كان ثبوت المقتضي بطريق التبعيه يثبت بقدر ما يصح به النص ولهذا قلنا ان المقتضي لا عموم له لان ثبوته بطريق الضروره ولا ضروره في الزايد على الخصوص فلا يثبت العموم جزما على الاصل اذ الاصل انما لا يكون مذكورا لا يجوز جعله مذكورا وهو معنى قول مشايخنا رحمهم الله ما ثبت بالضروره يتقدر بقدر الضروره ولان العموم من اوصاف الصيغه فلو جعل المقتضي كالمنصوص خرج من ان يكون تبعا واذا ثبت انه لا صحة للمقتضي الا بشرط يتقدم عليه فصار هذا اي الحكم الثابت باقتضا النص معا اي النص واسطه المقتضي فكان كالثابت بالنص في كونه ثابتا قطعا لانه كان حكم النص كالعتق الثابت للقريب بالشرى فان العتق يضاف حكم حكم الشرى اذ حكم الشرى هو الملك وحكم الملك في القريب هو العتق فالملك علته يضاف الى الشرى فلذلك قيل شرى القريب اعتاق لا ان يكون الشرى موضوعا للاعتاق لان الشرى موضوع لاثبات الملك لا لازالته فيستحيل ان يكون ما هو الموضوع للاثبات موضوعا للازالة واذا كان كذلك فكان الحكم الثابت باقتضا النص كالثابت بالنص لا كالثابت بالقياس حتى لا يعارضه الثابت بالقياس وعلامه النص ان يصح به المذكور لانه نفع ويطلع اي المقتضي لما اريد به كالملك فانه اريد به وهو الاعتاق ولا يلغي اي المذكور عند ظهور المقتضي معناه لا ينتقل الحكم من الملفوظ وهو المقتضى

ادا صرح به كما في قوله اعتق عبدك عني على الف فانه لا ينتقل الكلام من اللفظ وهو اعتق عبدك عني
على الف الى غير الملفوظ وهو مذهبنا لما بينا ان المقتضى تبع والتبع لا يصلح مبطلا للاصل بخلاف المضمر
على ما سيأتي ومثال المقتضى من المحسوسات ما نقل عن الاستاذ العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله هو
انه اذا قال لجالس اجلس ههنا فقوله اجلس مقتض وما ثبت لصحة هذا مقتضى وهو نقض للجلسة
كانه قال انقض للجلسة كانه قال انقض للجلسة واخط خطوات يمكنك من الجلوس هنا اذ الجلوس
هنا مع بقاء الجلسة محال وكذا قوله لعبدك ادخل الدار واصعد السطح فانه يكون امرا بفتح الباب ان لم
يكن مفتوحا وبنصب السلم اذا كان محوجا ولا يمكن الصعود بدونه ولا يكون السلم منصوبا اذ الصعود
بدون ذلك لا يمكن ومثاله من المشروعات الامر بالتحرير للتكفير فانه مقتض للملك ولم يذكر الا ان الملك
كما اذا قال لغيره اعتق عبدك هذا عني بالف درهم فقال اعتقته انه يقع العتق عن الامر وعليه الالف
لانه امره باعتاق عبده عنه بالف ودفعه للاعتاق عنه لا يثبت ملكه في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم
لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فيكون الاعتاق مقتضيا للتمليك باسمي حتى يصح منه اعتاقه عنه فيراد البيع
الذي سبب ثبوت الملك على هذا الكلام تصحيحا للكلام فكان فصار كانه قال بع عبدك مني بالف درهم وكن
وكيلا عني باعتاقه فيكون امرا بالبيع منه والاعتاق جميعا ويكون مضافا الى المعتق وهو الامر
بالاعتاق والملك ثبت شرطا سابقا على الامر بالعتق لتصحيح العتق لما سبق ولان الملك صفة المحل والمحل
شرط للتصرف فكذا صفته ثم للمقتضى شرائط منها ان يثبت به شرط الشيء لا ركنه لان الشرط تبع والركن
اصل اذ الركن ما يقوم به الشيء فلو ثبت مقتضى لانقلب الاصل تبعا وانه خلاف الاصل ولهذا قلنا ان الكفار
لا يخاطبون بفروع الشرائع اذ لو خوطبوا بها لادى الى ان يكون الايمان ثابتا بطريق الاقتضاء تبعا
للشرائع اذ الشرط تابع للمشروط والمقتضى بمنزلة الشرط والايمان لا يصلح تبعا لتبعه اذ الاحكام
الشرعية تابعة للايمان ولهذا قلنا اذا دفع المولى الى عبده رقبة وقال كفر عن كفارة يمينك فاعتقها
العبد لا يقع الاعتاق اذ التكفير انما يصح بالمال لا بالغير والعبد لا يصير مالكا الا بعد عتقه وعتقه
لا يثبت بمقتضى قوله كفر اذ اهلية الاعتاق انما هي بحرية نفسه وهي اصل لسائر التصرفات
فلا يجوز ان يثبت هي تبعا لما هو تبعه وهو التكفير بالاعتاق وكذا اذا قال لعبده تزوج اربعا
لا يثبت العتق اقتضاء لما سبق ومنها ان المقتضى ينبغي ان يكون من جنس المقتضي حتى ان الفعل
الحسي كالقبض لا يثبت في ضمن القول الشرعي في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه لا يعتق
عن الامر في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بطريق الهبة ومنها ان يثبت المقتضى بشرائط المقتضي
وهو العتق ملا حتى سقط اعتبار القبول فيه ولا يثبت هنا ما يثبت في البيع المطلق من خيار
الشرط والرؤية ولهذا لو كان الامر ممن لا يملك الاعتاق كالصبي لا يثبت البيع بهذا الكلام وان

صرح المأمور به فكان الاعتبار للمتبوع وهو المقتضي لا للتبع وهو المقتضى الا ترى ان الحيوانات
خلقت للادمي اصلا وغيره تبعا فكانت العبرة له لا لها واذا كان كذلك لا يتغير الحال بان يكون
مقدرا او مصرحا به ولا يثبت المقتضى بشرائط نفسه لانه لما كان تابعا للمقتضي يكون المنظور اليه
هو الاصل لا التبع لما سبق ان العبرة للاصل دون التبع ولما علم انه يثبت في ضمن الشيء لا يعطى له
حكم نفسه بل يعطى له حكم المتضمن الا ترى ان محل الاقامة شرط لصحة الاقامة قصدا حتى لا تصح
في المفازة ولو ثبتت الاقامة ضمنا يشترط لمحل الاقامة في المتضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة
بدخول الامام في المصر فاعتبر فيه وصف الاصل فكذلك ههنا يثبت التبع بوصف العتق لا بوصف
نفسه وبهذا تبين ان المقتضى ليس كالمنصوص ثابتا ورا تصحيح المقتضي اذ لو كان كذلك لثبت
المقتضى بشرط نفسه فلم يسقط القبول ولم تشترط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع
يكفيه لانه حينئذ خرج من ان يكون تبعا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك ٤٦
عني بغير شيء فاعتقه يقع العتق عن الامر لان الملك بطريق الهبة يثبت مقتضى للعتق
فيثبت على شرائط العتق ويسقط اعتبار شرطه معهودا وهو القبض كما سقط اعتبار
القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة ومنها ان لا
يصرح بالحكم الثابت اقتضاء لانتفاء الشرط ان يصرح بالمقتضى له فحسب لا بالحكم المذكور فانه اذا
صرح به لا يثبت ما هو المطلوب منه فلم يبق مقتضى ولهذا لو صرح المامور بالبيع وقال
بعته منك بالف واعتقته عنك لا يجوز عن الامر ثم المقتضى يشاكل المحذوف من حيث ان
كلا منهما من باب الاختصار وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي
رحمه الله المحذوف بالمقتضي وسوى وخرج على هذا الاصل قوله تعالى واسأل القرية
وقال المراد الاهل يثبت ذلك بمقتضى الكلام لان السؤال للتبيين فانما يصرف الى من
يتحقق منه البيان ليكون مفيدا وقال قال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه ولم يرد به العين لانه متحقق مع هذه الاعذار فلو حمل عليه كان كذبا
وهو صلى الله عليه وسلم معصوم عن ذلك فعرفنا بمقتضى الكلام ان المراد الحكم قال شمس الائمة
السرخسي هذا عندي سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان
حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا
الوجه يكون لغة ولهذا يكون عاما بالاخلاف وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة ولان المقتضي
تبع يصح باعتباره المقتضي والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم اليه ولا شك

انما يصح وفي قوله تعالى واسأل القريه الاهل محذوف للاختصار لان ما اريد به من الحكم هو
الاستعلام والاستخبار والصالح لذلك هو الاهل وعند التصريح بالمحذوف يتحول السوال
عن القريه الى الاهل لان يتحقق به المنصوص وكذلك في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان فان الصالح لما اريد به من الحديث هو الحكم لا الخطا والنسيان لانهما واقعان وعند
التصريح بالحكم يتحول السوال عن القريه الى الاهل الا ان يتحقق به المنصوص له الرفع الى الحكم
لا الى ما وقع التنصيص عليه مع الحذف والى الفرق بينهما ذهب المصنف ايضا شكر الله مساعيه
لكنه عبر عن المحذوف بالاضمار حيث قال تعد بل هذا من باب الاضمار واشار رحمه الله الى الفرق
بينهما بقوله وعلامته ان يصح به المذكور الى اخره بخلاف المحذوف فانه وان صرح به المذكور لكنه اذا
صرح بالمحذوف ينقطع ما اضيف الى المذكور وهو السوال ويتحول الى غيره وهو الاهل المحذوف
قيل الاضمار ما له اثر في اللفظ كقوله وبلده اي ورب بلده وقوله الله لا تفعلن بالجر والحذف بخلافه
كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه الله لا تفعلن وما ذكر من هذا القبيل فكانت تسميته المحذوف
اولى وفيما ذكره المصنف رحمه الله هاهنا توضع ولان الاهل لو كان مقتضى لكان المتناول هو القريه
لا الاهل عند الذكر لما ذكرنا المقتضى هو الاصل والحكم الى الاصل لا الى التبع وهو المقتضى وفي الحذف
المحذوف هو الاصل حتى ان السوال انما يكون عن الاهل دون القريه سوا كان محذوفا او مذكورا خلا
انه اذا كان محذوفا اضيف السوال الى القريه بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وحاصل
الفرق ان المحذوف ثابت لغة والمقتضى ثابت شرعا وان المنصي محقق والمحذوف محول وكم من
الفرق بين المحول والمحقق فان قيل على هذا لا يبقى فرق بين حكم دلالة النص وبين حكم المحذوف فان كلا
منهما ثابت لغة والمقتضى فان الكفاره هي الثابته بما دل عليه اللفظ لغة وهو غير مذكور والمحذوف
كذلك قلنا نعم كذلك الا ان حكم دلالة النص هو ما عرفت علته النص ظاهرة من غير استنباط فيثبت
الحكم في غير المنصوص عليه لوجود مثل تلك العله الظاهره فيه فصارت تلك العله بسبب
ظهورها ثابته لغة وصارت كالعله المنصوصه كما في قوله صلى الله عليه وسلم الهره ليست
بنجسه فانها من الطوافين فالحق بها حكم سواكن البيوت بدلالة النص واما المحذوف فهو غير متعرض
للعله بل هو من باب الاختصار في الكلام كما ذكرناه وانه متصل بما هو كالمذكور ولانه لا يصح المذكور
بدون المحذوف وفي دلالة النص المذكور صحيح بدون ذكر العله فظهر الفرق فان قيل ما الداعي للمصنف
بين قوله يصح به المذكور ويصلح لما اريد به ولم يقتصر على احدهما مع انهما امران متلازمان يستفاد
كل واحد منهما من الاخر قلنا لا نسلم ذلك اذ لكل واحد منهما فايده غير الفايده التي من الاخرى

وذلك

الامام ... شرح البزدوي

٤٧

الباب ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قال علماونا رحمهم الله
فيه ان المراد بالقرء الحيض لانا لو حملنا على الاطهار لا ينقص عدد الثلاثه لانه اذا طلقها في اخر طهرها
تحتسب بقية هذا الطهر من العده عند الخصم فتصير العده قرئين وبعض الثالث وحينئذ لا يكون
عدد الثالث كاملا واذا حملناها على الحيض كانت العده ثلاثة كاملة لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب
تلك الحيضه من العده بالاتفاق والثلاثه اسم خاص لعدد معين لا يحتمل غير ذلك العدد كالفرد
فانه لا يحتمل غير ذلك العدد كالفرد فانه لا يحتمل العدد لكونه في مقابلة العدد يقال فلان فرد
اي ليس له زوجه وكالواحد فانه لا يحتمل المثنى لانه مقابله لكن الفرد قد يكون فردا اعتبارا وان
كان تحته افراد كالجنس فانه فرد باعتبار انه جنس واحد بالنسبه الى سائر الاجناس كاسم
الماء فانه اعتبارا يتناول جميع المياه باعتبار اتحاد الجنسيه ولهذا لو حلف لا يشرب الماء واراد به جميع
افراد الماء صدق حتى لا يحنث ابدا وقد يكون فردا حقيقيا كالواحد وكالقطره من الماء حتى انه
يحنث اذا حلف لا يشرب فشرب قطره منه اذا لم ينو جميع المياه ولا يحتمل عدد ان القطرات
ولهذا لو نوى قطرتين او اكثر لا يصدق لان ذلك اسم فرد وما وراءه عدد الاعداد فكان متناولا
جميع الاعداد بخلاف المثنى فانه لا يحتمل الثالث وما فوقه فكان هذا اي حمل القرء على الاطهار بمعنى
رد خاص الكتاب وابطاله اذ فيه ترك العمل بلفظ الثلاثه في موضعها اللغوي ولا وجه للمصير اليه ولا
يرد على الكلام قوله تعالى الحج اشهر معلومات مع ان المراد بالاشهر شهران وبعض الثالث وهو
عشر ذي الحجه لان الاشهر اسم عام اريد به بعضه لا اسم خاص لعدد معين فجاز ذكر العام واراد
به بعض افراده ولا يجوز ذلك في العدد لان العدد اسم علم لما وضع له ولا يقال لو وجد مسمى ثلاثه
اطهار في القرئين وبعض الثالث حيث وجد مسمى الطهر فيها لانا نقول ليس المراد من قوله تعالى
ثلثه قروء مسمى الطهر بل المراد منه كمال الطهر وهو ما كان بين الدمين لانه لو كان المراد منه ذلك
للزم ان ينقضي العده في طهر واحد بل في ثلثه ايام بل في ثلث ساعات لان في كل يوم وفي كل ساعه مسمى
الطهر موجود بدليل جواز اطلاق الطهر عليه وحيث لم تنقض به بالاتفاق علم ان المراد منه الطهر الكامل
على قول من جعله اطهارا وبعض الطهر لا يكون طهرا كاملا ومن ذلك الباب قوله تعالى واركعوا مع
الراكعين لان الركوع في اللغه وضع للميل عن الاستوا بشيء يقطع اسم الاستوا يقال ركعت
النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وجبهه فلا يكون الحاق التعديل بالركوع
على سبيل الفرض حتى يفسد تركه الصلاه بيانا صحيحا لان الركوع بين في نفسه فلا يحتاج الى
البيان بل يكون الحاق التعديل بالركوع على الوجه المذكور رفعا لحكم الكتاب وهو جواز الصلاة
بمجرد الركوع الذي هو الميلان بخبر الواحد وانه لا يجوز رد ذلك الخبر قوله صلى الله عليه وسلم

لاعرابي احسن صلاتك فانك لم تصل فالحق التعديل بالركوع الحاق الفرع بالاصل اي الحاق
غير المنصوص عليه بالكتاب بالمنصوص عليه به ليصير التعديل واجبا ملحقا بالفرض في حق العمل لا غير
اذ الواجب فرض عملا لا علما كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب فان خبر الواحد مثبت للوجوب والكتاب
مثبت للفرضيه واذا كان كذلك كان الخبر المذكور موجبا للعمل ممكنا للنقصان في الصلاة عند ترك التعديل
لا مفسدا لها والذي ذكر في الكتاب يوافق تخريج الكرخي رحمه الله وهو ان الطمانينه في الركوع والسجود
واجبه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يجب بتركها سجدتا السهو بتركها لا تخريج الجرجاني رحمه الله وهو
انها سنه عندهما اعتبارا بالطمانينه في القومه والجلسه ومن ذلك الباب قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق والطواف فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول الكعبه فلا يكون
توقف ذلك الفعل وهو الطواف على الطهاره عن الحدث حتى لا ينعقد ذلك الفعل الا بالطهاره عملا
بهذا الخاص الذي في الكتاب ولا بيانا له لانه لا يحتمله بل يكون ذلك التوقف نسخا محضا للكتاب لان نسخ
الكتاب انتفى جواز الطواف جوازا بالحدث كما مر بيانه فلو قلنا بفرضية الطهاره فيه للزم نسخ الكتاب
فلا يصح ذلك بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح
فيه النطق لكن توقف الطواف على الطهاره يزاد على الكتاب اي يلحق به في كون ذلك التوقف على الطهاره
واجبا ملحقا بالفرض حتى يتمكن النقصان في الطواف بترك الطهاره فيؤمر بالاعاده او الجبر بالدم ليرتفع
النقصان وانما يفعل على هذا الوجه ليثبت الحكم بقدر دليله لان الحكم يتبع الدليل فمهما كان الدليل اقوى
كان الحكم اقوى ومتى كان الدليل اضعف كان الحكم اضعف وفي اثبات الفرضيه بالكتاب واثبات
الوجوب بخبر الواحد اثبات للحكم بقدر دليله وعمل بموجب كل دليل فيثبت بخبر الواحد وجوب الطهارة
لانه مذكور بصيغة الاخبار وانه اكد وجوه الامر على ما عرف وانما فسرنا قوله يزاد عليه بقولنا
يلحق به لما عرف ان الزياده على الكتاب لا يجوز بخبر الواحد والزياده تستلزم الالحاق فذكر
الملزوم واراد به اللازم واختلفوا في الطهاره في حق الطواف واجبه او سنه والاصح انها واجبه
كما ذكره المصنف رحمه الله فان قيل يرد على ما ذكرتم الطواف جنبا فانه لا يجوز ولهذا تجب الاعاده
وهذا يدل على توقفه على الطهاره قلنا لا يرد ذلك لانا اوجبنا الاعاده باعتبار النقصان لا باعتبار
عدم الجواز كالصلوة اذا اديت مع الكراهه ولو لم يكن جائزا لما سمي الثاني اعاده بل ابتدا الصلاة
والطواف قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم الايه اي قوله في سورته اقول من الباب الذي نحن بصدده او من الخاص قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الايه فانه الوصف مختص في الغسل والمسح وهما لفظان خاصان وضعا
لمعنى معلوم وهو الاساله والاصابه فلا يكون اشتراط الوضوء عملا بما ذكر من الخاص ولا بيانا

نسخ

له والحال انه يبين بنفسه للذي وضع له بل يجب ان يلحق شرط النية بالوضوء على
الوصف الذي ذكرناه وهو الحاق الفرع بالاصل لتكون النيه شرطا لا كمال الوضوء او
واجبه له كما هو موجب خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات مراعاة
لرتبه كل دليل كذا اشار اليه شمس الائمه السرخسي رحمه الله فان قيل زياده النيه في الوضوء
مستفاده من نظم القران لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم جزا للشرط السابق وهو قوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فكان تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوه ولا معنى للنيه سوى ان يكون
غسل هذه الاعضا للقيام الى الصلوة فيكون ... موافقه لنظم القران الا ترى ان في قوله تعالى ومن
قتل مومنا خطا فتحرير رقبه مومنه اشتراط النيه عند تحرير الرقبه لم يكن زياده على النص لهذا المعنى
قلنا نعم كذلك لكن انما اذا كان الجزا جزا للشرط المذكور ولم يكن مشروطا اخر كما في ايه الوضوء فلا يشترط
النيه في ان يكون هذا الشروط شرطا لمشروطه لان الشرط يراعى وجوده لتحقق المشروط لا وجوده
قصدا كما في اشتراط اللباس واستقبال القبله للصلوه واذا كان كذلك فاشترطت النيه عند التحرير
لذلك ولم يشترط في الوضوء لان وجوده قصدا غير مراعى كذا قيل واقول لا نسلم ان النيه مستفاده (٤٨)
من نظم الايه المذكوره كما ذكره وانما افاد نظم الايه ان الصلاة سبب لوجوب الوضو لان مثل هذا الكلام
انما يستعمل لافاده ان الاول سبب للثاني كقولهم اذا دخلت على السلطان فتزين اي بسبب السلطان
واذا جا الشتا فتاهب اي بسبب الشتا فكان تقدير الايه والله اعلم فاغسلوا وجوهكم بسبب
الصلاه وحينئذ لم تكن النيه مستفاده عن نظم الايه فان قيل يشكل على هذا التيمم فانه لفظ خاص
وقد زيدت النيه عليه قلنا ما زيدت عليه لان اشتراطها فيه مستفاد من لفظه فان الامر هو القصد
والقصد هو النيه والاصل في الاحكام الشرعية ان تكون على وفاق المعاني اللغويه اولان
التراب غير مطهر الا في حاله اراده اراده الصلوة والمعنى من النيه اراده الصلوة او اراده
عباده لا تستغنى عن الطهاره والتلفظ باللسان ليس بشرط اجماعا فاشترطت النيه في التيمم لذلك
وبطل اشتراط الولا وهو الجمع بين اعضا الوضوء في الغسل في موضع واحد من غير ان يشتغل
في وسط ذلك بعمل اخر كذا في المغني كما هو مذهب مالك رحمه الله تمسكا بانه صلى الله عليه وسلم
واظب على الموالاة وكذا اشتراط الترتيب بين اعضا الوضوء في حق الغسل كما هو مذهب الشافعي
رحمه الله متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه
فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب وكذا اشتراط النية وهو ان يسمي
الله في ابتدا الوضوء كما هو مذهب اصحاب الظواهر تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم
يسم لما سبق ذكره ان الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم فلا يكون

التيمم

التسميه

صح

اشتراط الولا والترتيب والتسميه في الوضوء علا بهذا الخاص ساقط
فان قيل ينبغي ان يكون الولا والترتيب والتسميه واجبا كما قلتم
في التعديل مع الركوع والسجود قلنا لا يمكن ذلك ههنا لانه يودي الي مساواه فرع التبع وهو
الوضوء فرع الصلاه وانها خلاف الاصل كذا قال مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله توضيح
ذلك انه لو وجب الولا والترتيب والتسميه في الوضوء كما وجب التعديل في اركان الصلاه للزم
الاستواء التبعين مع التفرقه في الاصلين وذلك ان الوضوء فرض غير مقصود لانه شرط والركوع
ركن وركن الشي اقوي من شرطه فلهذا جعل تبع الركوع وهو التعديل واجبا وتبع الوضوء
وهو الولاء واخواتها سنه كيلا تلزم مساواه التبعين مع عدم مساواه الاصلين وانها
غير مستقيمه فان غلام الوزير لا بد ان يكون ادنى حالا من غلام السلطان ولا يقال علي هذا
ينبغي ان يكون الوضوء واجبا لا فرضا اظهارا للتفاوت بين الاصل والفرع لانا نقول قد عملنا
بموجب هذا مره حيث جعلنا الوضوء شرطا وشرط الشي تابع له والواجب لا يصلح شرطا للفرض
اذ شرط الشي ما يتوقف عليه ذلك الشي ولا يوجد دونه والفرض يوجد بدون الواجب
فلذلك لم يصلح ان يكون الوضوء واجبا او نقول ان الاحاديث التي اقتضت وجوب الولاء والترتيب
والتسميه لم تبلغ درجه الحديث التي اقتضي وجوب الفاتحه والتعديل في الصحه فلم نقل بوجوب
هذه الاشيا وقلنا بوجوب الفاتحه والتعديل واما قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات
فمعناه ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال فكان مشترك الدلاله واما خبر التسميه فهو معارض بقوله
صلى الله عليه وسلم من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضا ومن توضا ولم يسم كان طهورا
لما اصابه الما فلم يبق قطعي الدلاله كيف وان مثله يستعمل في الفضيله واما حديث الموالاه
فلا يدل علي الركنيه فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضه والاستنشاق كما كان يواظب
على غسل الوجه واما خبر الترتيب فمعارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الراس في وضوئه
فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين احدهما انه
حط منزله الخاص من الكتاب عن رتبته لان الكتاب يجب ان يكون فوق خبر الواحد فلما ساواه حط منزلة
الخاص من الكتاب عن رتبته حيث جعل خبر الواحد معارضا للكتاب كما في مسله التعديل والثاني انه
رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته لان خبر الواحد يجب ان يكون دون الكتاب فلما سواهما رفع حكم
خبر الواحد فوق منزلته حيث جعل خبر الواحد ناسخا للكتاب كما في مسله الطواف بالبيت وانه
باطل كما ان منزله العالم فوق منزلة الجاهل فمن سوى بينهما في الرتبه كان ذلك منه غلطا فان قيل هذا الذي
ذكر غلط من وجه واحد لا من وجهين لان حط منزله الخاص من الكتاب عن رتبته بمقابلة خبر الواحد يستلزم

رفع

(٤٩)

رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته حط منزله الخاص من
الكتاب عن رتبته فلم قال رحمه الله صار غلطا من وجهين قلنا نعم كذلك الا ان احد من الطرفين منها كان
المنظور اليه فذلك المعنى لازم معه فان حط منزلته وكذلك رفع حكم خبر الواحد وكذا اذا رفع حكم خبر
الواحد فوق منزلته كان المنظور اليه ذلك لا منزله الكتاب عن رتبته فعلى هذا كان غلطا من وجهين لو اراد
رحمه الله ان يذكر كل واحد من الوجهين في مقام الالزام بطريق المطابقه فلذلك قال من وجهين قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله قبل وجود الاصل الاول
من ذلك الباب قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والشافعي رحمه الله كان
حتى وضعت في اللغه لمعنى خاص وهو الغايه والنهايه فمن جعل هذا المعنى الخاص وهو نكاح الزوج
... الرجعي ذلك الجعل ... لا اثر ... بل ... في
انتها المضيا اذا حلف لا يكلم فلانا اليوم فمعنى اليوم حل الكلام ... اليوم
بل ... اليوم ... واذا حلف لا يكلم فلانا حتى تطلع الشمس فطلعت الشمس
انتهى اليمين وبقي الكلام غير ممنوع ... الاصليه لان الغايه ... هنا انتهت
الحرمة بتزويج الزوج الثاني واصابته ... بالنكاح مضافا الى السبب السابق وهو كونها
من بنات ادم ليست من المحرمات الا ان يكون الزوج الثاني ... او كذا الحكم ...
لكلمه حتى ... في موضعها غير محتاجه الى البيان لكونها موضوعة لمعنى خاصه للخاص يحتمل البيان
لما سبق بل كان ... ابطالا لمعنى هذه الكلمه لانه جعل معناها موجبا حلا جديدا واما
موضوعه للغايه ولكن ... حتى يكون نهايه ونهايه والمراد الزوج ... بطريق التوسع لا حتى
لا يكون ... الغايه ... حتى والقول بكونها غايه ونهايه هو العمل بها لما سبق ...
... وقيل هي للابتدا لا للاستدراك ... الغايه والنهايه بمنزله البعض
وصفه ... وهو المغيا اذ لا وجود للغايه بدون المغيا كما لا وجود للبعض بدون كله ...
بعضه ولان الغايه عند ذكرها مقصوده كالاصل وهو المغيا نظيره اذا قال ... لا ...
حتى يوم الجمعه ... يوم الجمعه مقصود كالاصل اذ ... البعض ... البعض
الشي لا ينفصل عن ... لو انقطع عنه لا يكون بعضا له اذ لا وجود للبعض
بدون الكل ولا للكل بدون البعض كالواحد من العشره لما كان بعضا العشرة لم يتصور بدون
العشره اذ لو نقص ... الغايه بمنزلة البعض
من المغيا فتلغو قبل وجود الاصل وهو المغيا لكونه لا وجود لها بدونه واذا كان كذلك فتلغو
الغايه وهي نكاح الزوج الثاني قبل وجود المغيا وهو الطلقات الثلث فكان وجودها ...

(٤٩)

الثاني واصابته قبل وجود الغاية بمنزلة العدم في مسئلة الهدم وهو [illegible] كمن حلف لا اكلم
فلانا في رجب حتى يستشير اباه فاستشار قبل دخول رجب ثم كلم فلانا في رجب قبل ان يستشير
فيه اباه انه يحنث لان استشارته اباه غاية لانتهاء اليمين فكان وجودها وعدمها قبل دخول رجب
سواء فكذلك هنا كان تزوج الزوج الثاني واصابته بها قبل وجود [illegible] وعدم تزوجها سواء ولان
الغاية بمنزلة الوصف هنا لكونه موقتا بها وذلك وصف له والوصف لا يتصور بدون الموصوف
وقبل وجود الطلقات الثلث لا يوجد الموصوف وهو عدم الحل فهنا فكذلك يوجد الوصف الذي هو
الغاية فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه فلم يصر هادما كالطلقة والطلقتين
قال [illegible] رحمه الله والجواب عن هذا ان النكاح مذكور واريد به الوطي وهو اصله الى قوله اعني الدخول
بوصفه [illegible] الجواب تمسكا بزيادة حتى في الاية هو نكاح الزوج الثاني لا غير
والنكاح مذكور واريد به الوطي وهو الحقيقة لغة وحقيقة ويحتمل العقد مجازا [illegible] في ان قوله
تعالى والمراد بالنكاح ههنا العقد الذي هو المجاز لا الوطي بدليل اضافته ونسبته الى المراة بقوله
حتى تنكح لان المراة [illegible] العقد كالرجل [illegible] حقيقة بخلاف الوطي فانها لا تحتمل
ذلك حقيقة لانها محل الوطي لا فاعلة له فان قيل [illegible] ان النكاح الذي بمعنى الوطي اضيف اليها
مجازا لوجود التمكين منها كما اضيف الزنى اليها قلنا ان تركت الحقيقة في موضع باعتبار عدم
امكان الحمل على الحقيقة لا يلزم ان تترك الحقيقة عند امكان الحمل عليها ففي قوله تعالى الزانية والزاني
لم يمكن الحمل على الحقيقة فحمل على مجازه واما ههنا فالحمل على حقيقة النكاح الذي هو الوطي ممكن بان اضيف
ذلك الى الزوج بدليل الحكم واضيف مجاز النكاح وهو العقد لانه نسبه الى المراة فلذلك
اضفنا حقيقة النكاح الى الزوج ومجازه الى المراة واذا كان كذلك فقد عملنا بموجب ما ذكر في
الاية وهو النكاح الذي بمعنى العقد [illegible] وهو الدخول بالحديث
المشهور وهو ما روى عروة عن عائشة رضي الله عنها ان امراة رفاعة جاءت الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالت ان رفاعة طلقني فبت طلاقي وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وانما معه
مثل هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتريدين ان ترجعي الى رفاعة وفي
رواية ان تعودي فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو من عسيلتك رفاعة
[illegible] امراته [illegible] قبل [illegible]
[illegible] عبد الرحمن [illegible] طلاقي اي طلقني [illegible] البت وهو القطع والزبير بفتح الزاي وكسر الباء
من الزبر وهو الزجر والمنع [illegible] وعليه اهل النقل ورواه ابو بكر النيسابوري
بضم الزاي وفتح واخرجه البخاري [illegible] ذكره التوربشتي رحمه الله وهو من يعود

ثم يطلقه واسلم ابنه عبد الرحمن وروى عنه ابنه الزبير [illegible] بالفتح وقوله
الثالث ؟ وان ما معه مثل هدبة الثوب اي في الفتور وعدم القوة وهو كناية عن العنة [illegible]
المشبع [illegible] كما التصغير الى ان القدر القليل [illegible] والعسيلة تصغير العسل
شبه صلى الله عليه وسلم لذة الجماع بلذة العسل وصغرها [illegible] العسل [illegible] او
لاشارة [illegible] العسيلة [illegible] القطعة من العسل كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة وانما صغرت اشارة
قلت ؟ الى القدر الذي يحل [illegible] وان [illegible] في بعض الروايات [illegible] بعد ذلك
وقالت كان يغشاني فقال عليه السلام كذبت في قولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض
ابابكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت ارجع الى زوجي الاول فان زوجي
الاخر قد مسني فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلما قبض
ابو بكر رضي الله عنه اتت عمر رضي الله عنه فقال لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا
٥٠ في التيسير وقوله وفي ذكر العود دون الانتهاء الى اخره اشارة الى وجه التمسك بالحديث المذكور
اي وفي ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العود حيث قال اتريدين ان تعودي الى رفاعة
وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول قوله تعالى حتى تنكح حيث لم يقل اتريدين ان تنتهي الحرمة الغليظة
الثابتة بالخطاب اشارة الى انه وقت العسيلة تحليل لانه جعل عدم العود [illegible] الى العسيلة [illegible] عدم
العود فينتهي عدم العود بوجودها فيثبت العود ولا محالة [illegible]
والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى والعود الى الحالة الاولى لا يكون الا بعدم الطلاق على الاطلاق
وقد ثبت العود الان فيكون ثابتا بالوطي [illegible] اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة بسبب
كون المراة من بنات ادم ليست من المحرمات الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة الغليظة فاذا انتهت
الحرمة الغليظة فاذا انتهت الحرمة الغليظة يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم
ليست من المحرمات فاما العود فلم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة وانما ثبت الان فيكون ثابتا
بذوق العسيلة فثبت بذلك ان السبب الموجب للحل هو وطي الزوج الثاني [illegible] وفي حديث اخر
انه قال صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له [illegible] ان الزوج الثاني محلل وجب
[illegible] صلى الله عليه وسلم سمى الزوج الثاني محللا على الاطلاق سواء كانت المراة
ثانيا مطلقة بتطليقتين او ثلاث فيهدم هو الطلقتين كما يهدم الثلثة وذلك لان المحلل من يثبت الحل كالمملك
من يثبت الملك والمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فاذا وجد الزوج الثاني يثبت صفة
التحليل باعتبار كونه زوجا ثانيا لا باعتبار [illegible] اذ الحال ليست بداخلة في العلة [illegible] السواد
باب القياس فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرفع للشي لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح

قلنا ما يوضع الشيء قصدًا فهو قاطع ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما يثبت حكمًا من ضروره
فانه ان قيل التحليل
ثبوت بانتفا الثابت لينطلق بينها فيما عليها لما كان ثابتا لا انتهي نفسه كالملك بالعار وضحه فان قيل التحليل
لا يتصور الا في محل الحرمه وهي غير موجوده في صورة الطلقه والطلقتين لثبوت الحل الذي فلو اثبت
الحل فيطلا في الى اثبات الثابت وهو ممتنع قلنا المنفي هو كذلك لان كان الحل يحتمل اثبات اصل الحل
لكن المحل هنا لا يقبله ولا يقبل اثباته وصف الكمال في الحل لا تقاضيه بالطلقه والطلقتين
فيتحقق التحليل في ذلك القدر او نقول في هذا اثبات حتى لم يكن اثباتا قبل هذا او هو ان الزوج
الاول ملك الطلقات الثلاث بها التعلق وكان ملكه قبل هذا التطليقتين فملكها الى كل غير
الحل الذي كان قبل التحليل فان قيل في هذا فيرد عليه خمس تطليقات لان التطليقتين لانا
ثابتتين ويثبت ثلاث تطليقات بالحل الجديد قلنا نعم لكن التطليقتين كما ملك اربع تطليقات
وتبقيت طلقه واحده كالمعتده اذا تزوجت بزوج اخر ودخل بها الزوج الثاني ثم فارقها
بعدما مضى حيضه من العده الاولى يجب عليها ثلاث حيض اخر وبقيت حيضتان من العده الاولى
وكانت خمس حيض الا انها اذا حاضت حيضتين انقضت العده الاولى احتسبت من العدة
الثانيه ايضا فيجب عليها حيضه اخرى لاتمام العدة الثانيه قال الامام مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله ذكر في الاسرار التطليقه الواحده ان لم توجب حرمه فهي بعرض ان توجب ولانها
يقول ان الوطي لا كان رفع الحرمه الثابته بالحرمه الغليظه مع ثبوتها اذا قارن سبب ثبوت
الحرمه بالطريق الاولى لان المنع اسهل من الرفع او نقول اثبات الثابت انما لم يعتبر اذا لم يفد
شيا اما اذا افاد كان معتبرا الا ترى ان من شرى الانسان ماله بماله لا يصح اذ فيه اثبات الثابت
وهو غير مفيد ثم اذا اشتري ماله من المضارب يصح وان كان فيه شري ماله بماله لانه يحصل بهذا
المشتري ملك التصرف لنفسه في ذلك المال وكذا اذا ضم عبده مع عبد غيره واشتراها فانه
يصح البيع والشري حتى انقسم الثمن عليهما لانه مفيد في حق جواز العقد الاخر فكذلك اثبات الثابت
غير لان الحل قبل هذا كان يزول بالطلقه والطلقتين وبعد الثاني لا يزول الحل الا بالثلاث
فكان مفيدا فيصح وقال الامام عز الدين الكردري رحمه الله في جواب هذه الشبهه ان الطلاق
كان بالعقد بدليل انه لا يمكن ان يورد عليها العقد الثالث وكانت فيها قبل هذا العقد الثالث دله ناقص
ان الحل انتقص وان لم يكن الحل قبل الاتم فانها لما لم يكن محلا لا يراد العقد الثالث عليها
فكان ان حلها ناقص عن حل الحره واذا كان كذلك فالزوج الثاني يتم هذا الحل الناقص فثبت
ان الزوج الثاني لا يثبت الثابت بل يثبت ما ليس بثابت سلمنا ان الحل ثابت ولكن انعقد
سبب الزوال وهو الطلقه والطلقتان وفي اثبات الحل الجديد فايده فيثبت لانها ترجع

اليه

٢١

اليه ثلاث تطليقات وانه فايده فانا نقول لما كان مثبتا اصل الحل فلان يكون مكملا للحل اولى لان
اثبات الوصف ايسر من اثبات الاصل ولان ذلك الا بعدم الطلقه والطلقتين فان قيل الزوج الثاني
انما صار محللا للحاجه ولا حاجه هنا فكان بمنزلة المعذور اذا توضا في اخر وقت الظهر بعد ما صلى
الظهر وانقطع الدم ينتقض وضوءه بالسيلان في وقت العصر لعدم حاجته الى تلك الطهاره قلنا
لا نسلم عدم الحاجة هنا فانها بالنسبه الى وصف الكمال في الحل موجوده وعلى تقدير التسليم نقول
انما يستقيم هذا ان لو كان كون الزوج مثبتا للحل ثابتا للحاجة بخلاف طهارة المعذور فانها شرعت للحاجة
ولا تثبت دونها فان قيل الزوج الثاني غايه للحرمة بالكتاب فمن جعل مثبتا للحل مطلقا يلزم تعطيل
الكتاب ومتى جعل غايه للحرمه يكون عملا بحقيقه الكتاب ومجاز الخبر وهو اولى من العمل بحقيقه الخبر
ومجاز الكتاب قلنا نعمل بحقيقتها اذ الكتاب جعله غايه وللخبر محللا والكتاب ساكت عنه فجعلناه محللا
(٥١) وهذا عمل بحقيقتها وانتم عملتم بحقيقه الكتاب ومجاز الخبر فما ذهبنا اليه اولى فان قيل انما يثبت
كون الزوج الثاني محللا بالخبر عند استحقاق اللعن فلا يثبت عند عدمه قلنا لما ثبت التحليل مع
استحقاق اللعن فلان يثبت هو عند عدمه اولى على ان التحليل باعتبار الزوج الثاني واستحقاق اللعن
باعتبار اخر وهو كون التزوج بشرط التحليل وانه شرط فاسد الحقه بالنكاح او اظهار خساسه
المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع عن عودها اليه بعد مضاجعه
غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقه اللعن اذ هو لا يليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق
امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا واذا كان كذلك فلا تنافي واذا ثبت ما قررناه سابقا فيثبت
الدخول بدلالته وهو ما سبق من الخبر الا موصوفا بصفه التحليل فيكون الزوج الثاني مفيدا
لها الى الحاله الاولى لا منهيا للحرمه يحتاج الى تحقق الحرمه ثم الدخول شرط بالاجماع وقول سعيد بن
المسيب رحمه الله غير معتبر لكونه مخالفا للاجماع حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ وقيل انه رجع عن
ذلك وثبت اشتراط الدخول به اي بالخبر المشهور لا باشاره النص لانه يلزم منه المجاز وهو
حمل النكاح المسند اليها في قوله تعالى حتى تنكح على الوطي وانها موطوءه لا واطيه بخلاف النكاح
بمعنى التزوج فانه يسند اليها حقيقه كما يسند الى الرجل واذا ثبت شرط الدخول من صفه
الدخول التحليل على ما سبق بيانه فلا يثبت الدخول الا موصوفا بهذه الصفه واسم ابطال هذا
الوصف وهو وصف التحليل عن دليله وهو الخبر المشهور حيث قلتم ان نكاح الزوج الثاني
غير محلل بل هو غايه ونهايه عملا بما هو ساكت وهو قوله تعالى حتى تنكح غيره هذا الحكم وهو الدخول
بوصفه وهو التحليل واصله وهو نفس الدخول والساكت لا يصلح دليلا ونحن عملنا باصل هذا الدليل
ووصفه حيث قلنا بموجب الغاية وهو انتهاء الحرمه الغليظه كما هو مقتضى الكتاب واثبتنا الغاية

وهي اثبات الحل الجديد على وجه لا يعرضه الكافي
التي هي ذوق العسيلة صفة الاثبات وهي اثبات الحل الجديد على وجه لا وجاز ان يكون الغاية منهيه ومثبتة
لان الشاب لا يتعرض ان هذه الغاية هل هي مثبتة للحكم ام لا وجاز ان يكون الغاية منهيه ومثبتة
حكما اخر كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاغتسال منتهى لحل القربان الى الصلوة ومنه للجنابة
بدليل اخر فكذلك هنا ان الزوج اذا وطئ كان منهيا للحرمة الغليظة ومثبتا لحل الجديد في حق
الزوج الاول ولما ثبت كونه مثبتا لحل الجديد يثبت عمله اينما وجد شرعا فكذا انما اثبت الحل الجديد
فيما دون الثلث ايضا لان وطي الزوج الثاني موصوف بهذه الصفة كما مر والصفة لا تفارق
الموصوف فاينما ثبت الموصوف يثبت صفته واذا كان كذلك فقد عملنا بما عملتم وانتم تركتما
اخرى هو الحل الجديد الذي سكت عنه الكتاب فلم يكن ما ذكرنا معارضا للكتاب وما قلتم ترك
لما ذكرنا من الدليل وهو النص الخاص فاذن التارك للخاص انتم لا نحن وذكر في المبسوط في تعليل
ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله قالا ان اصابة الزوج الثاني بنكاح صحيح تلحق المطلقة بالاجنبية
في الحكم المختص بالطلاق كما بعد التطليقات الثلاث وبيان هذا ان بالتطليقات الثلاث تصير محرمة
ومطلقة ثم باصابة الزوج الثاني ترتفع الوصفان جميعا وتلحق بالاجنبية التي لم يتزوجها فكذلك
بالتطليقة الواحدة تصير موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك باصابة الزوج الثاني وذهب بعض
اصحابنا رحمهم الله الى ان شرط الدخول ثبت باشارة النص وبه قال صاحب الهداية حيث قال
ومن ان يحمل النكاح على الوطي حملا للكلام على الافادة دون الاعادة وقيل هذا اولى اذ فيه مجاز وحقيقة
وافادة وفيما اختاره المصنف رحمه الله مجاز وحقيقة واعادة لان فيما قاله المصنف لفظ النكاح مجاز
عن العقد واسناد العقد اليها حقيقة وفيما قاله بعض الاصحاب لفظ النكاح حقيقة لانه اريد به الوطي
واسناده اليها مجاز لكونها محل فعل اقول ما اختاره المصنف رحمه الله اولى لان فيه حمل لفظ النكاح
على ما ورد استعماله في القران المجيد وبيان ذلك ما ذكره جار الله في الكشاف في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن الاية لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه
في معنى الوطي من باب التصريح به ومن اداب القران الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان
والتغشي والاتيان واذا كان كذلك فكان حمل الكلام على الاعادة تاكيدا للعقد اولى لئلا يؤدي
الى مخالفة اداب القران قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى الاية الى قوله بل يكون دفعا اقول
من العمل بالخاص قوله عز وعلا الطلاق مرتان الاية فانه تعالى ذكر الطلاق بقوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مرة بهذه الاية فصار الطلاق مذكورا مرتين كما يقال بالفارسية
تكرار كنيم ودو بار گفتيم يعني مجموع ذكر دو بار است وليس المراد انه ذكر مرة في الاية

الاول

الاولى ومرتين في الاية الثانية وهي هذه الاية لانه حينئذ يلزم ان يكون المذكور ثلاث تطليقات
وبعد ثلاث لا تصح الرجعة والرجعة مذكورة ههنا بل المراد انه ذكر الطلاق مرتين في الجملة كما ذكر مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله ويجوز ان يكون المراد من قوله ذكر الطلاق مرة ومرتين ذكره مرة بعد
مرة كما ذكر جار الله في قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
لا على الارسال دفعة وليس المراد بالمرتين الثنية ولكن التكرير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين
اي كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين ونحو ذلك من التثنى التي يراد بها التكرير وكقولهم لبيك وسعديك وقيل
قوله مرتان اي دفعتان مرة بعد اخرى فان من اعطى الاخر درهمين مرة واحدة لم يجز ان يقول اعطيته
مرتين حتى يعطيه دفعتين وقيل معنى الاية الطلاق الرجعي مرتان [illegible] لا رجعة بعد الثلاث وقيل
قوله تعالى الطلاق مرتان وان كان ظاهره للخبر فمعناه الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن لانه لو حمل
على الخبر لادى الى الخلف في خبر الله تعالى لان الطلاق على وجه الجمع قد يوجد فدل كانه قال طلقوا مرتين
متى اردتم الطلاق والاية حجة لنا على الشافعي رحمه الله في كراهة الجمع لان الله تعالى امر بالتفريق كذا
في شرح التاويلات واذا ثبت ذلك على الوجه الذي سبق فقد ذكر عز وعلا الطلاق مرتان واعقبها
باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن احق بردهن يعني واهل بعولتهن احق برجعتهن على ان البعولة
مصدر من قولك بعل حسن البعولة او البعول جمع بعل والتاء لاحقة لتانيث الجمع كما في الحزونة والسهولة
ثم اعقب ذلك اي اثبات الرجعة بالخلع بالمال بقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به اي فان خفتم ان لا يقيما الزوجان حدود الله فيما يلزمهما من مواجب الزوجية لما يحدث
من نشوز المراة وسوء خلقها فلا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما اعطت فيما افتدت به نفسها
واختلعت به من بدل ما اوتيت به من المهر فانما بدا تعالى بفعل الزوج وهو الطلاق لانه اسم لفعل
الزوج ثم زاد في اخر الاية فعل الزوجة وهو الافتداء بقوله فيما افتدت به وتحت الافتداء ذكر
المراة بالافتداء تخصيص للمراة بالافتداء لانها هي التي تشتري بضعها من الزوج والثمن على المشتري
وتقرير الفعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق اي على الوصف الذي سبق في صدر قوله تعالى الطلاق
مرتان اذ الخلع انما يتحقق منهما فان المراة لا تستبد به وقد ذكر تعالى فعل المراة وهو الافتداء
وسكت عن فعل الزوج فكان ذلك تقريرا لفعله وهو الطلاق ذا اثبات فعل الفسخ من جهة الزوج
من غير طلاق بان يكون الخلع فسخا لا يكون عملا بهذا الخاص وهو الطلاق المذكور في صدر الاية بل يكون
رفعا وتركا له وجعل الخلع طلاقا فانه هو موجب هذا الخاص يكون عملا به فان قيل قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم قال في حق الخلع فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له من بعد
فلو جعلنا الخلع طلاقا لصار التطليقات اربعا والطلاق لا يكون اكثر من ثلاث فلذلك جعل الشافعي

الثنائي
الجزء ٤
[illegible]
لامر
بدل
بضعها

الكفاءة
رحمه الله الخلع على الفسخ دون الطلاق ولان النكاح عقد محتمل للفسخ حتى ينفسخ بعدم الكفاءة
وخيار العتق والبلوغ فيحتمل الفسخ بالتراضي في الخلع ايضا قلنا الجواب عن الاول هو ان الله تعالى ذكر
التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فهذا لا يصير الطلاق اربعا فكان الخلع هو الطلقة الثالثة فكان
طلاقا بالمال فعلى هذا لا يكون الطلاق اربعا او نقول على تقدير الكتاب وهو ان الله تعالى ذكر الافتدا
بالمال ولم يذكر فعل الزوج لان الخلع يوجد منهما وفعل الزوج قد سبق في صدر الكلام وهو قوله
تعالى الطلاق فيتنوع الطلاق نوعين طلاقا بمال وهو الخلع وطلاقا بغير مال فوصلت الطلقة
الثالثة بالمال لان الوصل بالاقرب هو الاصل فكانت التطليقات ثلاثا لا اربعا او نقول المراد
بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان شرعية الرجعة بعد الطلاقين لا وقوعها يعني لو وقع الطلاق ثبتت
الرجعة كما لو وقع طلاق واحد فكان هذا اخبارا عن وقوعه وكذلك المراد من ذكر الخلع بيان شرعية
الخلع وكونه طلاقا وكذلك المراد من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد بيان الحرمة الغليظة بعد
الطلقات والدليل عليه انه ذكر حكم الطلاق في موضع اخر فلو كان المراد منه الوقوع لكان زائدا
على الثلث لا محاله واما الجواب عن الثاني ان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك
قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق استيفاء منافع البضع والتطليق انما
الفسخ بسبب عدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع عن الاتمام وكذلك في خيار العتق
والبلوغ واما الخلع فيكون بعد تمام العقد والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال فيجعل
لفظ الخلع عبارة عن رفع القيد في الحال مجازا وذلك انما يكون بالطلاق قال رحمه الله ومن ذلك
قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الى قوله لم يكن عملا وبيانا اول
من العمل الخاص قوله تعالى بعد ما سبق من قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله الاية فان طلقها
فلا تحل له من بعد الاية فان ذكر التطليق بحرف الفا التي هي لفظ خاص لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب
يدل على ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق لانه انما وصل الطلاق بالافتدا بالمال حيث ذكره بعد
الخلع المذكور في قوله تعالى فيما افتدت به فاوجب ذلك صحة الطلاق بعد الخلع وذلك يوجب صحة لحوق
الطلاق الرجعي بالبائن وانما قيد بقوله بعد الخلع لان عند الخصم يصح الطلاق بعد الطلاق على ما عرف
وصل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له بالرجعي وهو قوله تعالى الطلاق مرتان وابطل وقوع الطلاق
بعد الخلع وهو معنى قول الشافعي رحمه الله المختلعة لا تطلق لم يكن ذلك عملا بهذا الخاص وهو التطليق
المذكور في الاية بحرف الفا وهو قوله تعالى فان طلقها لان الفا للتعقيب مع الوصل ولا بيانا له لانه
تبين في نفسه ثم ان الشافعي رحمه الله ذهب في احد قوليه الى ان الخلع طلاق كما هو مذهبنا وفي قوله
الاخر ذهب الى انه فسخ متمسكا بقول ابن عباس رضي الله عنه الخلع فسخ وقد علم ان الاثر لا

يعارض الكتاب وفائدة الخلاف فيما اذا خالعها ثلاثا فانه يثبت الحرمة الغليظة عندنا ولا يحل للزوج
الاول حتى تنكح زوجا غيره وعنده لا تثبت الحرمة الغليظة حتى يحل للزوج الاول من غير محلل وكذا اذا
خالعها بعد التطليقتين عندنا فانه لا تحل من غير محلل وعنده يحل فان قيل يشكل على ما ذكرتم قوله تعالى فان
طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله بعد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وبعد الحرمة الغليظة ليس للزوجين ان يتراجعا فلا بد ان يكون هذا متصلا بما قبله وهو قوله
تعالى الطلاق مرتان وكان في هذا ترك العمل بالخاص الذي هو الفا حيث ترك وصله بما يليه قلنا ان هذه الاية
متصلة بما يليها وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فالمراد من قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان
اي فان طلق الزوج الثاني بعد الدخول بها فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الزوج الاول والمراة كذا
في المبسوط فعلم ان الفا معموله ههنا ايضا بحقيقتها وهي الوصل بما يليها قال رحمه الله قوله تعالى ان
(٥٣) تبتغوا باموالكم محصنين الى قوله لانه بين اول من العمل بالخاص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم التي جعل الله لكم قياما
في حال كونكم محصنين والاحصان العفة وهو لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب
وضع لمعنى مخصوص يقع بالعقد والبا للالصاق فيقتضي اشتراط كون المال ملصقا بالابتغاء
او وجوبا فمن جوز تراخي البدل وهو المال عن الطلب الصحيح وهو العقد الصحيح الى المطلوب وهو
الوطي كان ذلك ابطالا منه وهو الابتغا فيطل به لا مذهب الخصم في مسئلة المفوضة بكسر الواو على
ما اختاره صاحب المغرب وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجت نفسها بغير مهر وقد قال
الشافعي رحمه الله في تلك المسئلة انه لا يجب لها المهر الا بالوطي حتى لو مات او ماتت او ماتا قبل المسيس لا
لا يجب لها المهر عنده وعندنا يجب فكان ذلك منه ابطالا للخاص فيكون نفيا بمعنى النسخ ولا يجوز المصير
اليه بالراي وقوله عن الطلب الصحيح احترز به عن غير الصحيح وهو النكاح الفاسد فانه لا يجب
المهر فيه بنفس العقد اجماعا وانما يجب ذلك بالوطي بخلاف النكاح الصحيح فانه يجب المهر فيه بنفس
العقد اجماعا والمراد من الوجوب نفس الوجوب لا وجوب الادا فان ذلك انما يجب بالطلب في اوانه
وهو ما بعد الوطي وقوله الى المطلوب يتعلق بقوله تراخي ومثل ما سبق ذكره من العمل بالخاص قوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وذلك لان الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير
فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا واوجب اصله بالعقد وفوض بيان مقداره الى راي الزوجين
كما قاله الشافعي رحمه الله كان مبطلا لموجب هذا الخاص وتاركا للعمل به وكذلك الكتابة او ضمير المتكلم
في قوله تعالى فرضنا لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو كونه للمتكلم وذلك على طريق الملوك وانه يدل
على ان صاحب الشرع هو المتولي والمباشر للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال وابتداء تقدير

صاحب الشرع ثم جعل الى العبد وهو الزوجان اختيار الايجاب و الترك في المهر وجعل التقدير في
المهر بحسب الكمية اليهما كيف شاا وفقد راكما قاله الشافعي رحمه الله لم يكن ذلك عملا بموجب هذا الخاص ولابيانا له
لكونه بينا في نفسه بل كان ابطالا له وانما العمل به فيما قلنا وهو ان اصل الوجوب وادني المقدار فيه ثابت
شرعا لا اختيار في ذلك للزوجين وان تقدير العبد امتثال لايجاب الشرع وتقديره يعني ان مهور النسا مقدرة
معلومه عند الله تعالى دل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا لكن ذلك مستور وغيب عنا و باصطلاح الزوجين
يظهر ما كان مقدرا عنده مع لا مدخل للعبد في تقديره كما ان قيم الاشيا مقدره عند الله تعالى وبتقويم
المومنين يظهر ذلك المقدار ويمتنع ان يكون قيمة ملك مختلفه في نفس الامر وعليه معلومه لله تعالى ولكنها مستوره
عندنا والمقومون بارايهم يقدرون تلك المستوره ويظهرونها وكما ان ما ياتي به العبد في كفارة اليمين من
الاشيا الثلاثه امتثال لما كان ثابتا عند الله تعالى واجبا عليه والحاصل ان المهر عندنا حق الله تعالى ابتدا
باعتبار ان الرجال عبيده والنسا اماوه ومهر الامه للمولى فالمباشر للايجاب والترك والتقدير انما يكون
مرتبه للحق ولهذا ترك المهر في حق نبينا عليه افضل الصلوات والسلام الان في حال البقا جعل ذلك حقا للمراة لحاجتها
اليه فلهذا يجوز لها استقاطه وقوله وان تقدير العبد امتثال به يحتمل ان يكون جوابا لما يقال ان الله تعالى
اسند الفرض وهو التقدير الى العباد بقوله وقد فرضتم لهن فريضه وانتم تقولون ان تقدير المهر مفوض
الى الله تعالى ولا يجوز تقديره للعبد فكان هذا مخالفه للنص فاجاب بان تقدير العبد امتثال منه لتقدير
الله تعالى وايجابه ويتفرع عن هذا ان من تزوج امراه بخمسة دراهم كان ذلك مهرا عند الخصم ويجب عندنا
عشرة دراهم لان المهر مقدر عندنا بتقدير الله تعالى وادناه عشره دراهم لقوله صلى الله عليه وسلم
لا مهر اقل من عشرة دراهم فان قيل على هذا وقعتم فيما ابيتم وهو انكم تابون الزياده على مطلق الكتاب
بخبر الواحد فتقولون الزياده على النص نسخ كما قلتم في الزياده على قوله تعالى فاقروا ما تيسر من
القران بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاه الا بفاتحه الكتاب لما ان اسم القران ينطلق على القليل
والكثير فلا تصح زياده تعين الفاتحه عليه بخبر الواحد فيجب ان يكون ههنا كذلك لان اسم المال في
قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يقع على القليل والكثير فلا تصح الزياده بخبر الواحد قلنا ليس
كذلك فان الله تعالى اشار في موضع اخر الى ذلك المال مقدر شرعا بقوله قد علمنا ما فرضنا انه م
عليهم فعلم التقدير من الفرض وكونه شرعيا من الضمير في فرضنا ولكن ذلك التقدير مجمل
فوقع الخبر بيانا لمجمل الكتاب وهو خبر واحد وخبر الواحد يصلح ان يقع بيانا لمجمل الكتاب
بخلاف قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران فانه لا اجمال فيه فكانت الزياده هناك مستلزمة
واما ههنا فلا ولان البضع من جهتي ولان اشتراط الفرض فيه شرعا لاظهار خطر البضع
وهذا المقصود لا يحصل باصل المال لان اسم المال يتناول الحقير والخطير واظهار

٥٤

الخطر انما يحصل بمال له خطر وهو عشرة دراهم كما في نصاب السرقه فقدرناها بالف رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما جزا بما كسبا الى قوله لانه يكون حراما لمعنى
في غيره اقول من العمل بالخاص هذه الايه فان الشافعي قال القطع لفظ خاص وضع لمعنى خاص
وهو الابانه عن المنفصل فكيف يكون ابطال عصمة المال وهو المسروق التي كانت ثابته قبل فعل
السرقه او بعده قبل القطع عملا بهذا الخاص بل يكون زيادة اثبتموها بالراي او بخبر الواحد فقد وقعتم
فيما ابيتم والجواب عن هذا بوجوه الاول ان ابطال العصمه المال ثبت بنص مقرون بهذا الخاص الذي
هو القطع وهو قوله تعالى جزا بما كسبا فان الجزا المطلق وهو العاري عن قيد جبر النقصان اسم للجزا الله تعالى
على مقابله فعل العبد لانه تعالى هو المطاع مطلقا في اوامره ونواهيه فيكون هو الجازي مطلقا
لان العصيان بسبب ترك الايتمار والانتها واقع على حقه تعالى فيكون جزا ذلك اليه ولهذا يطلق
٥٤ على الدار الاخره دار الجزا من غير قرينة والجازي في الدار الاخره هو الله وحده بخلاف غيره تعالى
فانه ليس بمطاع على الاطلاق اذ هو ليس بمطاع لذاته بل لغيره وهو انه تعالى امرنا بطاعته ولهذا لا يجوز
طاعه المخلوق في معصيه الخالق واذا لم يكن مطاعا مطلقا لا يثبت له الجزا المطلق بل يجب له تعالى وان الذي
يجب الله تعالى يدل على كون الجنايه الداعيه الى الجزا واقعه على حقه تعالى على سبيل الخلوص والخصوص
ومن ضروره كون الجنايه واقعة على حقه تعالى على الخلوص تحول عصمه المال اليه تعالى فلا يبقى معصوما حقا
للعبد كذلك ولانه لو بقي معصوما حقا للعبد لما وجب القطع لانه حينئذ يكون حراما لغيره وذلك لا يوجب
القطع كما لو غصب مال انسان فانه لا يجب به القطع لبقايه معصوما حقا للعبد ولا يقال يجوز ان يبقى
معصوما حقا للعبد ويبقى مع ذلك معصوما حقا لله تعالى حتى يجب حتى يجب الضمان لكونه معصوما
حقا للعبد ويجب القطع لكونه معصوما حقا لله تعالى كما لو قتل محرم صيدا مملوكا فانه يجب الجزا
للجنايه على الاحرام وهو حق الله تعالى ويجب القيمه لحق العبد لانا نقول لا وجه للمصير الى
ذلك لان كونه معصوما حقا لله تعالى يقتضي الحرمه لعينه وكونه معصوما حقا لله يقتضي الحرمة
لغيره فلا يجب القطع حينئذ لانه يصير ذلك شبهه واتحاد اريد بالحدود كما نطق به الخبر
الماثور بخلاف الصيد المملوك اذا قتله المحرم لان ايجاب الجزا فيه غير متعلق بكونه معصوما
ولهذا لو قتل صيدا غير مملوك وجب الجزا مع كونه غير معصوم ولا مملوك واذا كان كذلك فيجب الجزا
لكون قتل المحرم الصيد جنايه على احرامه الا ترى انه يجب الجزا لكون قتل المحرم الصيد جنايه لو
قتل صيد نفسه ويجب الضمان لكونه مملوكا للغير فاختلف الموجب بخلاف ما نحن فيه فان الجزا
وهو القطع انما يجب لكون المسروق مالا معصوما مملوكا فلا بد من تحول العصمه لما سبق ولان
الجزا في قتل المحرم صيدا مملوكا انما يجب بطريق الكفاره وهي لا تندري بالشبهات فلا يكون وجوب

العصمة في المسروق حقا للعبد فان ذلك شبهة
القيمة حقا للمالك شبهة مانعة بخلاف نقل العصمة في المسروق حقا للعبد فان ذلك شبهة
مانعة عن القطع الوجه الثاني هو ان الجزا يدل لغة على كمال المشروع للذي شرع له ماخوذ
من قولهم جزى اي قضى والقضا الاتمام والاحكام وجزاهم هو زاي كفي والاتمام والكفاية
يقتضيان كون الجزا كاملا في شرعيته وكمال المشروع يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع بقا
العصمة حقا للعبد وهو المالك لانه مع بقا حق العبد يكون حراما لمعنى في غيره وحينئذ يكون المحل
مباحا في نفسه محرما لحق المالك فيتعارض فيه حق المحل وحق المالك فيورث شبهة فلا يجب
الحد وحيث وجب دل ان الشبهة زالت وان الجناية تمحضت على حق الله تعالى فيجب تحويل العصمة
الى الله عز وعلا ضرورة او نقول اذا كان الجزا كاملا في نفسه وجب ان تكون الجناية كاملة
وجناية من جميع الوجوه ان لو كانت الجناية واقعة على حق الله تعالى لما ان الله تعالى واجب التعظيم
لذاته فكانت الجناية في حقه جناية من كل وجه اما الجناية على حق العبد ليست بجناية من كل وجه
لما ان مال العبد بالنظر الى ذاته مباح قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فلا يكون
اخذ ماله بالنظر الى ذاته جناية باعتبار حق المالك فحينئذ لم تكن الجناية كاملة فلا يقع الجزا الكامل
مقابلتها فمن ضرورة هذا تحويل العصمة الى الله تعالى وانما يظهر ذلك بالقطع اي بالقطع يتبين
ان الجناية وقعت على حق الله تعالى حيث وقع القطع جزا له ومن هذا يظهر انتقال العصمة حتى
تكون الجناية واقعة على حقه تعالى الوجه الثالث هو انه تعالى اوجب هذا الجزا مقابلة سرقة
عشرة دراهم لو كان لحق العبد ما قطعت اليد التي هي قيمتها خمسماية دينار مقابلة عشرة دراهم
لان ضمان العدوان مقيد بالمثل كما في الغصب فان قيل لو انتقلت العصمة لكان المال المسروق
بمنزلة الخمر ولو سرق الخمر لا يجب القطع قلنا انما لا يجب القطع هناك لكون الخمر غير معصومة حقا
للعبد فان قيل تحولت العصمة الى الله تعالى ان قلتم قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب
لان سبب التحول هو السرقة وان قلتم بعد السرقة فهو غير مفيد لان السبب صادف محلا
محترما للمالك وان قلتم مع السرقة فهو باطل لان السرقة ليست بموجودة فكيف يثبت الحكم
قبل وقت الوجود قلنا تحولت العصمة الى الله تعالى قبيل السرقة متصلة بالسرقة لتنعقد
السرقة موجبة للقطع وتجوز سبق الحكم على السبب اذا كان ذلك الحكم شرط صحة ذلك السبب
كان المقتضي وهو قوله اعتق عبدك عني على الف فقال اعتقت يثبت الملك مقتضي العتق
قبيل قوله اعتقت ضرورة صحة العتق وكذلك في مسألة استيلاد الاب جارية الابن فانه ينتقل

الملك

الملك من الابن الى الاب قبيل الوطي لضرورة صحة الاستيلاد فكذا هنا قال رحمه الله
ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى قوله كما في الخمر اقول هو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان الملك
في المسروق يبقى للمالك ولا يبطل ولهذا يسترده المسروق منه ان كان قايما في يد السارق فينبغي ان
تبقى العصمة ولا تتحول كالملك فاجاب عن ذلك بقوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل الى اخره اي لا يلزم ذلك
على ما قررناه لان محل الجناية العصمة وهي للحفظ ولا عصمة الا بكون ذلك المحل مملوكا رقبة ويدا ولا يكون
مباحا في نفسه فيورث شبهة فلا يجب القطع واذا استلزم العصمة الملك فلا يبطل الملك كيلا تنعدم
العصمة اصلا ولا يلزم من تحول العصمة تحول الملك وبطلانه لان موجب انتقال العصمة قد وجد ولم يوجد موجب
انتقال الملك فيبقى الملك ولا يرد النقض على هذا بمال الوقف حيث يجب القطع على سارقه وهو معصوم
غير مملوك لان الموقوف مملوك للموقوف عليه عند بعض العلما رحمهم الله او للواقف حكما ولهذا يرجع الثواب
اليه وقيل ان غلة الوقف ان كانت للذي هو اهل للملك تصير مملوكة له وان كانت للذي لم يكن اهلا له كالمسجد
٥٥ تبقى على ملك الواقف تبعا لاصلها فان قيل ان المالك متعين في الدعوى مع السارق لاقامة الحدود
وذلك دليل على ان الجناية وقعت على حق المالك لا على حق الله تعالى وقد سبق انه لما تحولت العصمة
وقعت الجناية على حق الله تعالى وعلى هذا ينبغي ان لا يتعين المالك لدعوى ذلك لم يشترط لغيره وهو ان
خصم السارق متعينا ليظهر السبب بخصومته عند الحاكم ولهذا لو ظهر بخصومة غير المالك حقيقة لكان
ذلك كافيا في ظهور سبب اقامة الحد وكالمكاتب ومتولي الوقف ونحوها كسدنة الكعبة والعبد المأذون
المستغرق بالدين في كسبه والمودع والغاصب باعتبار ظهور السرقة لا باعتبار كون الجناية على
ملكهم اذ ليس لهم ملك والعصمة في حق العبد باعتبار الملك فيتبين ان خصومة المالك انما اشترطت
لظهور السرقة لا لكون الجناية واقعة على حقه واذا ثبت انه لا عصمة بدون الملك ولا يلزم من تحول
٥ العصمة تحول الملك فتحولت العصمة دون الملك اي دون المملوكية الا ترى ان الجناية تقع على المال
والعصمة صفة له ليتمكن المالك من التصرف فيه على وجه الخصوص ولا يكون مباحا في نفسه
لا خصوصية لاحد فيه كما ان كون المال مملوكا صفة للمال فاما الملك الذي هو صفة للمالك بمعنى
قابل الجناية عليه اذ المالك من قام به الملك والشي انما يوصف بما قام به واذا كان ذلك صفة
للمالك لا للمال فكيف يكون محلا للجناية لينتقل من المالك الى غيره ولو تصور وقوع الجناية عليه
لا ينتقل ايضا لان انتقاله غير مشروع اذا لم يعهد في الشرع انتقال الملك عن المالك الى غير اختياره
الى غيره فبطل القول بانتقال الملك ولان الانتقال انما يتحقق ان لو لم يكن له الملك وجميع العالم
مملوك ولهذا الانتقال هذا مملوك للعبد لا لله لما ان العبد وما في يده لمولاه فلم يتصور نقل

الملك: ما انتقال العصمة بدون الملك نجهوه في الشرع كما في العصير المملوك للانسان اذا
تخمر فانه ينتقل العصمة من العبد الى الله تعالى حتى يجب الحد بشربه مع بقائه مملوكا للعبد ولا يصير كونه مملوكا
له شبهة في درء الحد فيجب الحد بها اذا شرب خمر نفسه فامكن القول بكون الشيء مملوكا للعبد
غير معصوم له ومع ذلك يجب الحد ولا يمكن القول بانتقال الملك الى الله تعالى لما قررناه وذكر في المبسوط
في هذا الموضع ولا يدخل على هذا الملك فانه يبقى المسروق منه حتى يرد عليه لان وجوب القطع باعتبار
المالية والتقوم في المحل فاما الملك تصفه الى الله على هذا الملك والفعل يكون بحرم العين مع بقاء الملك الا ترى
ان فعله في شرب خمر نفسه يكون بحرم العين مع بقاء ملكه وليس من ضرورة انعدام المالية والتقوم في
حقه انعدام الملك كالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في جلدها وان لم تبق المالية والتقوم واذا ثبت
ان المالية والتقوم صار حقا لله تعالى خالصا فلو وجب الضمان انما يجب له تعالى وقد وجب القطع لله
تعالى ولا المقارن لمستحق واحد كالقصاص مع الدية وحكي عن الاصمعي انه قال كنت امشي في البادية فاستقبلني
اعرابي له هيبة فخفت منه سلب مالي فقال لي من انت قلت فقيه قال تحفظ شيئا من القران قلت نعم
فتذكرت قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فقرات هذه الاية لاني تخاف لو كان قاصدا
على مالي وقرات في اخر هذه الاية والله غفور رحيم فقال الاعرابي القران ما هكذا فتاملت فتذكرت
فقرات والله عزيز حكيم فقال القران هكذا وخلى سبيله قال رحمه الله ومن هذا الاصل
باب الامر الى قوله وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي اقول من الاصل الذي
سبق ذكره وهو الخاص باب الامر لان الخاص عبارة عن لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وصيغة
الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فتكون خاصة لانطباق حد
الخاص عليها وكذا قال المصنف رحمه الله فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة بحرف الفا
المقتضي للتعليل ليكون دليلا على دعواه من ان باب الامر من اقسام الخاص هذا هو الظاهر لا ما
قال [illegible] فان المراد بالامر الى اخر صورة المسألة قوله فان المراد بالامر سواء كان وجوبا او
ندبا او غيره ثم قولنا لفظ احتراز عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم وعن الاشارة فانهما يدلان
على طلب الفعل ولكن ليسا بامر لانهما ليسا بلفظين وقولنا خاص احتراز عن قول القايل لمن دونه
اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب كذا فان ذلك طلب الفعل ممن هو دونه فيجب به الفعل
على المكلف لكن لا يسمى امرا لانه ليس بلفظ خاص والمراد باللفظ الخاص صيغة افعل كما ذكر في ميزان
الاصول ثم قولنا لفظ خاص شامل للاسم والفعل والحرف فخرج الاسم والحرف بقولنا من تصاريف
الفعل لكنه غير مختص بالفعل المستقبل فقط اذ الاسم المشتق وان كان فانه قد يشتق

لا يشتق منه كما في قولك زيد ضارب عمرا الان او امس وخرج سائر تصاريف الفعل غير الامر
بقولنا وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل ثم ان الامر يقتضي الامر والمامور وهو المخاطب والمامور به
وهو الفعل والمامور فيه وهو الزمان لان طلب الفعل يقتضي طالبا له وهو الامر ومكلفا يطلب منه الفعل
وهو المخاطب وشيئا يصير بالايجاب به وهو المامور به وزمانا يقع ما يجب على المكلف فيه لوجود المكلف
في الزمان او لان الامر طلب فعل والفعل مع الزمان متلازمان فحصل لنا خمسة مسايل الامر المامور
المامور به المامور فيه وكل واحدة من هذه الخمسة يتضمن عدة مسايل اما التي ترجع الى الامر فمنها ان اسم
على ماذا يقع بطريق الحقيقة فنقول ذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل
وهو اختيار بعض المحققين من المتأخرين فيكون المراد بالامر مختصا بصيغة لازمة وهي صيغة افعل
في الفاعل الحاضر وليفعل في غيره ومن الناس من قال انه حقيقة في الفعل ايضا وهو قول بعض (٥٦)
اصحاب مالك والشافعي رحمهم الله وقيل انه قول مالك والشافعي في القديم رحمهم الله فلا يكون عندهم المراد
بالامر صيغة لازمة فان صيغة افعل كما تدل على المراد بالامر ففعل النبي صلى الله عليه وسلم
ايضا يدل عليه وفايدة الخلاف تظهر في ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم هل هي موجبة كاوامره ام لا
فعندنا هي غير موجبة وعندهم موجبة فاذا نقل الينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل كذا يصح
عندهم ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكذا وعندنا لا يصح ذلك وقيل ان القايلين
بالكلام النفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه في اللغة وتدل عليه دون غيره ام لا وقيل يمكن ان
يكون الخلاف في ان الامر هل له صيغة انشائية تخصه ام لا فعلى هذا لا يكون امرتك وانت مامور امرا
لانه اخبار عن الامر لا انشاء ثم الصيغة المخصوصة بالامر ليست حقيقة الامر عند اهل السنة رضي
الله عنهم بل هي دالة عليه لغة وعند المعتزلة هي حقيقة الامر وهي فرع مسألة الكلام النفسي ومنها بيان
حد الامر فقال الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله هو القول الذي دعاء الى تحصيل
الفعل على طريق العلو دون التضرع ذكر القول للاحتراز عن الفعل والعلو للاحتراز عن
الالتماس والتضرع للاحتراز عن الدعاء وقيل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فقوله غير
كف احتراز عن النهي فانه اقتضاء فعل لكنه فعل كف وقوله على جهة الاستعلاء احترازا عن السؤال
والدعاء وقالت المعتزلة هو قول القايل لمن دونه افعل ونحوه فلفظ افعل احترازا عن قول المعترض
للكافر المكلف اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك ونحوهما لان هذا احتراز عن الاخبار وطلب
الفعل لانه امر وهذا الحد ينتقض طردا وعكسا اما الاول فبالتهديد والتوبيخ والمبلغ والحاكي فانه
وجد لفظ افعل من الاعلى في هذه المواضع ولا يسمى امرا واما الثاني فبالادنى فانه اذا قال

للاعلى افعل على جهه الاستعلا قيل انه قد امره ولهذا يستقبحونه مع انه لم يصدق عليه الحد وقال
بعض المعتزله ان الامر اراده الفعل ورد ذلك بان الامر قد يوجد بدون الاراده فان السيد اذا
ضرب عبده واخبر السلطان ذلك متوعدا باهلاك السيد واعتذر اليه السيد بانه لا يطيع امره
واراد اظهار ذلك العذر للسلطان فقال لعبده اسقني فهذا منه امر لعبده وان كان لا يريد سقيه
بل اظهار عصيان عبده وتمرده للسلطان اذ العاقل لا يريد هلاك نفسه ولما اورد اهل السنه ذلك
عليهم اوردت المعتزله عليهم بان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب هلاك نفسه فلا يصح
قولكم الامر طلب الفعل وهذا الايراد لازم لا مطلقا بل بشرط ان يكون الطلب غير الاراده
او ملزوما لها فان الاراده لم يكن شيئا منهما قال رحمه الله واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
الى قوله فجعل المتابعه لازمة اقول احتج من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اذ المراد من امره فعله وطريقته وهو ادعاوه الالهيه مع كونه بشرا مثلهم
والامر الرشيد الذي فيه رشد اي وما في امره رشد انما هو غي صريح وضلال مكشوف وبقوله
تعالى وامرهم شورى بينهم اي افعالهم وبقوله تعالى قل ان الامر كله لله اي الشان والفعل وبقول العرب
امر فلان سديد اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي الفعل بالامر لانه حينئذ يكون تسمية
بلا معنى وذلك لا يجوز لا سيما في كلام الله تعالى او لان الامر موجب ولو لم يكن الفعل موجبا كالامر
لما استقام اطلاق لفظ الامر عليه كما لا يستقيم اطلاق لفظ الاسد الدال على فرط الشجاعه
على الجبان الا على وجه الاستهزا والسخريه واذا ثبتت تسميه الفعل بالامر واطلاقه عليه كان ذلك
حقيقه فيه لان الاصل هو الحقيقه ولانه لا وجه للمجاز فيه لان ذلك انما هو لاتصال بين الحقيقه
والمجاز صورة او معنى ولا اتصال بين الامر والفعل صورة من غير شبهة ولا اتصال بينهما معنى
لان معنى الامر هو الاستدعا الى الشي والفعل تحقيق الشي فلا اتصال بينهما معنى وقد ثبت
اطلاق اسم الامر على الفعل باطلاق الله تعالى فكان حقيقه لانها متعينة عند انتفا وجه المجاز
وقد احتج بعض اصحاب الشافعي رحمه الله على ان فعله صلى الله عليه وسلم موجب كالامر بقوله صلى الله
عليه وسلم خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي فجعل عليه السلام متابعته لازمه حيث
قال كما رايتموني اصلي فان قيل الوجوب بالامر قلنا لا تنافي بينهما فانه يحتمل ان يكون فعله
موجبا كما قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وفعله مما آتاهم الرسول فكان موجبا قال
رحمه الله واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصوده الى قوله
فدل ان صيغته لازمه اقول احتج اصحابنا ومن وافقهم رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بوجوه

الكمل
الاسب
الاكبر دون
سنه

٥٧

الاول ان العبارات والالفاظ انما وضعت لتدل هي على المعاني التي قصدها اللافظ ولا يجوز
قصور العبارات عن المعاني اي لا يجوز ان يوجد معنى لم يوضع لفظ بازائه لان الحاجه داعيه الى
التعبير عنه باللفظ وكيف يجوز قصور العباره عن معنى وقد وضع لمعنى واحد اسما كثيره كالاسما
المترادفه والمشترك ليس من قصور العباره عن المعنى بل هي من كمال العباره لان لكل معنى اسما على
الخصوص فلم يكن قاصرا بل كان طويلا ولا يقال ان المعنى الواحد يفهم بالفاظ كثيره وهي الاسما
المترادفه فلا يكون المعنى مختصا بعبارة لانا نقول بل هو مختص بالعباره اذ لا يفهم هو بغير العباره
والمدعى ان المقصود بالامر مختص بالعباره ولا نعني انه مختص بعباره واحده الا ترى ان الله تعالى
يسمى الها باللغه العربيه ويسمى خداي بالفارسيه ويسمى تنكري بالتركيه ويسمى في كل لسان بلغة على
حده فلا يقال ان اسمه تعالى مختص بالعباره وقد وجدنا مقاصد الفعل كلها كالماضي والمستقبل
والحال نحو ليفعل مختصه بالفاظ وضعت لها فالمقصود بالامر وهو الايجاب يجب ان يكون
مختصا باللفظ كذلك وهو المقصود وهو الايجاب من اعظم المقاصد اذ هو مقادير اهل الدين وبه مقدار ؟
يحصل الابتلا فهو بالاختصاص بالعباره اولى واما طوا انواع الروائح واصنافها على الالفاظ ٥٧
الداله عليها فعلى تقدير التسليم نقول لا نسلم ان الحاجه داعيه الى التعبير عن كل منها بلفظ
خاص ولم لا يكفي في ذلك وضع اللفظ بازاء جنسها واذا ثبت اصل الوضع وهو اختصاص
الامر بالعباره او الصيغه كان ذلك حقيقه لانها اصل والحقيقه يكون لازمه الا بدليل والاصل
عدمه ولهذا لا تسقط اسما الحقايق عن مسمياتها ابدا ولا يصح نفيها عنها كالاب الاقرب
فانه لا يصح نفيه لكونه حقيقه واما المجاز فيصح نفيه كالجد فانه يسمى ابا ويصح نفيه لكونه مجازا
والعلم الفاصل بين الحقيقه والمجاز ان الحقيقه لا يجوز نفيها عن مسماها ويجوز نفي المجاز
ثم اسم الامر يصح نفيه عن الفعل ولهذا يصح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشي مع كثرة افعاله
وذلك يدل على ان اطلاق اسم الامر على الفعل مجاز واذا تكلم متكلم بعبارة الامر لم يصح نفيه
وذلك دليل الحقيقه بلا شبهه وفي هذا نظر لان من قال ان الامر حقيقه في الفعل ايضا
لا يسلم صحه قوله ان فلانا لم يامر اليوم بشي مع كثرة افعاله اذ الفعل ايضا امر عنده الا ان يصح
ذلك بالنقل عن اهل اللغه فحينئذ يصير الخصم محجوجا بذلك ويندفع النظر الوجه الثاني
هو ان النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه في الصلاه فخلع الناس نعالهم قال بعد الفراغ
منها منكرا عليهم فعلهم ذلك ما لكم خلعتم نعالكم وذلك دليل على ان فعله صلى الله عليه وسلم
ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو امرهم بخلع نعالهم فخلعوها لم يصح
انكار ذلك بقوله ما لكم خلعتم نعالكم لانهم يقولون انك امرتنا فلذلك او في الفعل لو كان ذلك موجبا

لما صح انكاره الوجه الثالث هو انه صلى الله عليه وسلم لما واصل في الصوم ووافقه اصحابه رضي الله
عنهم اجمعين فواصلوا فيه فانكر عليهم المواصلة في ذلك وقال اني لست كهيأتكم اني اظل واسقى كذا
لفظ الحديث في الصحيحين وروي اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني ولو كان
فعله صلى الله عليه وسلم موجبا لامره لما انكر ذلك عليهم وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الكل
دليل على انه عليه السلام كان يعامل معاملة من يطعم ويسقى لا حقيقة للاطعام والسقي والاتصال
ابيت وقال ابو سليمان الخطابي رضي الله عنه الحديث يحتمل معنيين احدهما انه يعان على الصيام فيكون
ذلك بمنزلة الطعام والشراب لكم والاخر انه يكون قد يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب
ويكون ذلك كرامة لا يشركه فيها احد من الصحابة وقيل يحتمل ان يكون الله تعالى يطعمه طعاما معنويا
كالاطعمة المعروفة كما حكي عن بعض الاولياء انه قال شراب المحبة خير الشراب وكل شراب سواه
سراب كذا رواه الامام المفسر علاء الدين الزاهد رحمه الله في تفسير قوله تعالى الذي هو يطعمني ويسقين
الوجه الرابع هو انه صح ان يقال ان فلانا يفعل كذا ويامر بخلافه ولو كان الفعل امرا لكان هذا تناقضا
الوجه الخامس هو ان الفعل لو كان امرا لكان الاكل والشارب امرا بذلك وليس كذلك الوجه السادس
هو ان لفظ الامر اذا اطلق فانه يسبق منه القول الى الافهام والسبق امارة الحقيقة ولو كان
مشتركا لما حصل السبق الوجه السابع هو انه لو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم منه الاشتراك وانه
خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم ولا يقال لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم منه المجاز وانه ايضا
خلاف الاصل لان المجاز اغلب فيكون اولى من الاشتراك فثبت بما ذكرنا ان صيغة الامر لازمة
فلا يكون الفعل امرا والجواب عما تمسك به الخصوم ان تسمية الفعل بالامر تسمية مجازية باعتبار
اطلاق السبب على المسبب اذ الفعل يجب بالامر فسمي به مجازا وهو نظير المشابهة بين
الصور في الحيات كما ان المطر سمي سماء لان السماء سببه ودليل كونه مجازا ما ذكرناه من الادلة
وان النبي صلى الله عليه وسلم دعا الى الموافقة بلفظ الامر بقوله خذوا وصلوا لانهم كانوا شاهدين
لذلك ولو ثبت بفعله وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وذلك لا يجوز اعتقاده في كلام
صاحب الشرع وقوله صلى الله عليه وسلم كما رأيتموني اصلي محمول على الاداء بتعديل الاركان
والطمأنينة فعمل بما يليق بكل واحد منهما فان قيل ان العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول
وبين جمع الامر الذي هو الفعل فقالوا في الاول اوامر وفي الثاني امور وفي التفريق بين الجمعين
دلالة على ان كل واحد منه حقيقة فكان اسما مشتركا وانه حقيقة في كل فرد اريد به وقد يفرق بين
جمعي نوعي المشترك لكونه حقيقة فيهما كما قال الشافعي رحمه الله ان القرء الذي بمعنى الطهر جمعه قروء
والقرء الذي بمعنى الحيض جمعه اقراء كذا ذكر في مختلف الرواية قلنا اما ما ذكره الشافعي رحمه الله

٥٨

فقد رد عليه بقول الشاعر يا رب ذي ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض والجديد واما
قولهم ان العرب تفرق بين جمعي الامرين فالجواب عنه ان هذا الكلام في موجه باطل لان الامر الذي هو
لطلب الفعل غير الامر الذي بمعنى الفعل هو الشان ولا يطلق اسم احدهما على الاخر الا مجازا او
باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب كما مر وكلامنا في الامر الذي هو الطلب الفعل وهو لا
يتناول الامر الذي هو بمعنى الشان اصلا فكان الافتراق في الجمعين باعتبار ان كلا منهما حقيقة في موضعه
لا ان يكون الامر الذي يختص بصيغة حقيقة للامر الذي هو بمعنى الشان قال رحمه الله وفي ذلك
باب موجب الامر الى ... ثيل زايد اقول من الخاص هذا الباب وهو مما يرجع
الى نفس الامر واذا ثبت بما سبق بيانه ان المراد بالامر يختص بصيغة مخصوصة ثبت ان المراد به في
اصل الوضع واحد على سبيل الخصوص وهو الوجوب لتكون الصيغة مخصوصة بموجب الامر
٥٨ والموجب مخصوصا بها لئلا يكون المقصود من الطرفين جميعا وذلك انما يكون اذا كان الوجوب على
سبيل الخصوص لا على سبيل الاشتراك فان المراد بالمشترك واحد ايضا لكن لا على سبيل الخصوص
بل على سبيل الاشتراك وهو قول عامة الفقهاء رحمهم الله وقيل ان المراد منه ويحمل في حق الحكم
لا يجب في الامر حكم الا بدليل زايد واحتجوا على ذلك بان صيغة الامر مستعملة في معان مختلفة فانها
استعملت للايجاب والالزام مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله اقيموا الصلاة واتوا الزكوة واتموا
الصلاة لذكري وللندب مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل الله وافعلوا الخير واسعوا الى
هو الدعاء الى الخصال الحميدة وللاباحة مثل قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فكلوا واسكن
عليكم والتقريع واستفزز من استطعت منهم بصوتك اي استخفهم وازعجهم بدعائك الى
يقال اذا استفزه اذا استخفه والفز الخفيف فالله سبحانه وتعالى بهذه الاية يقرع الشيطان
ويظهر عجزه وعدم تسلطه في حق الجميع الا في حق من اتبعه بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين وقيل معنى الاية واجلب عليهم بصوتك اي بوسوستك وقيل هو صوت
كل داع الى المعصية وقيل بالغناء ومثله قوله تعالى فات بها من المغرب ومثل قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله والتوبيخ مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وللارشاد الى ما هو الانفع مثل قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم وللسؤال والدعاء مثل قوله تعالى
ربنا تقبل منا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وتوفنا مسلمين والحقنا بالصالحين
وللانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا وللامتنان مثل قوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا
طيبا وللاكرام مثل قوله تعالى ادخلوها وللتعجب مثل قوله تعالى اسمع بهم وابصر بهم
يوم ياتوننا وللتكوين مثل قوله تعالى كن وللاهانة مثل قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم

مثل قول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي والفرق بين الندب والارشاد ان رجحان جانب
الوجود على العدم في الندب لحق الله عز وعلا حتى قالوا ان الرجل يثاب على مباشرة البيع بعد اداء الجمعة
وفي الارشاد لحق العبد والفرق بين التقريع والتوبيخ هو ان الاول خطاب تعجيز والثاني خطاب
تمكين للتهديد دون التعجيز واذا اختلفت وجوه الامر لا يتبين المراد منه الا بدليل فاوجب العمل الا
بدليل زائد على اثبات موجب الامر فيجب التوقف قال رحمه الله وعامة العلما ان صيغة الامر
الامر لفظ خاص الى قوله كساير الفاظ الخصوص اقول احتج عامة العلما رحمهم الله على ان المراد بالامر واحد
على المنصوص بان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضعا له وكما ان الالفاظ لا تقصر
عن المعاني كما سبق تقريره فكذلك الالفاظ بحسب الوضع تختص بالمراد اذ الاشتراك على خلاف
الاصل لانه مع الكلمات لا يفهم السامع للاشتراك بصدد ذلك الغرض فلا يثبت هو الا بعارض
كتعدد الواضع بان وضع قبيلة لفظا لمعنى ووضعته اخرى لمعنى اخر غير عالمين بالوضع الاول ثم بعد
الاجماع والعلم جوزوا على ذلك واستعملوا اللفظ بازاء معنيين مختلفين كما قاله بعض المتكلمين فكان
العارض حينئذ جهل كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى وقيل العارض هو الغفلة من الواضع بان وضع لفظا
بازاء معنى ثم غفل عن وضعه الاول فوضعه ثانيا بازاء معنى اخر يخالف الاول وهذا انما يستقيم اذا كان
الواضع هو البشر وقيل العارض هو حكمة دعت الى وضع هذا اللفظ بازاء معنى اخر وهو الابتلا والامتحان
واذا كانت الالفاظ مختصة بالمراد وضعا فكذلك صيغة الامر تختص لمعنى خاص ثم الاشتراك وهو استعماله
للندب او للاباحة على وجه الحقيقة انما يثبت بنوع من الدليل المغير الصارف عن الحقيقة الخاصة كساير الفاظ
الخصوص نحو جاء زيد فان موجبه واحد على الخصوص وهو مجيء زيد ثم انه يحتمل غير ذلك كمجيء كتابه او
خبره او غلامه او نايبه بدليل مغير كالعلم بعدم مجيئه يقينا فيكون المضاف محذوفا وهو كتابه او نحو ذلك مما
ذكرناه وكذلك استعمال الاسد في حق الرجل الشجاع انما يكون بدليل مغير عن حقيقته المخصوصة به
بان يقول اسدا يرمي او نحوه وكذلك في قوله انت حر وانت طالق فان الموضوع له هو المراد على الخصوص
الا اذا اقترن به دليل مغير عن موضوعه وهو ثبوت العتق والطلاق في الحال وهو ذكر الشرط
بعده كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار وانت طالق ان دخلت الدار فان اقتران الشرط باخره
يغير الكلام غير موضوع على الخصوص واذا كان كذلك فتغير لفظ الامر عن موجبه انما يكون بعارض عرض
له وهو انتفاء العلم بموجبه او نقول ان صيغة الامر مختصة لمعنى خاص وهو الايجاب شان الاشتراك
في تلك الصيغة انما هو بسبب ان يستعمل في الندب ونحوه على وجه المجاز كاشتراك لفظ الاسد بين
الحيوان المفترس والانسان المفرط في الشجاعة لا بمعنى الاشتراك المصطلح لان ذلك انما يكون اذا استعمل
لفظ واحد لمعنيين مختلفين فصاعدا بطريق الحقيقة والاشتراك في صيغة الامر لمعان مختلفة لكن صيغة

الامر

الامر للوجوب حقيقة لا غير بل بمعنى انه مستعمل هذا اللفظ في محل الحقيقة وفي محل المجاز ايضا
بامر صارف عن الحقيقة واذا انتهى ما ذكرناه بطل مذهب الواقفية وهم بعض اصحاب الشافعي رحمهم
الله مثل ابن سريج وادعى هو ان هذا مذهب الشافعي رحمه الله قال رحمه الله ثم الفقها اختلفوا
في حكم الامر الى قوله ولا في ولاية المتكلم اقول ان الفقها رحمهم الله اختلفوا في موجب الامر المطلق
فقال بعضهم هو الاباحة وهو قول بعض اصحاب مالك رحمهم الله وروي ذلك عن الشافعي ايضا رحمه
وبه قال اكثر الاشاعرة والمعتزلة وقيل هو بعض قول بعض الفقها وقال بعضهم موجبه الندب وحكي ذلك عن
الشافعي رحمه الله واليه ذهب ابو هاشم من المعتزلة وقال جمهور العلما رحمهم الله موجبه الوجوب واللزوم اما
القائلون بالاباحة فقد استدلوا بوجهين الاول هو الذي ثبت امرا كان مقتضيا لموجبه ضرورة من الوجوب
(٥٩) والاباحة والندب فيثبت ادناه وهو الاباحة للتيقن كما اذا وكل رجلا في ماله فانه يثبت به الحفظ
لكونه ادنى ما يراد من لفظ التوكيل وقوله انما يثبت امرا احترازا عن السوال والدعا كقول العبد اللهم اغفر لي
وعن التقريع والتوبيخ فان ذلك ليس بامر بالاجماع لانه ليس لطلب الفعل على جهة الاستعلا الثاني ان من ضرورة
الامر ثبوت صفة الحسن للمامور به اذ الحكيم لا يامر بالقبيح فيثبت بمطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكن
من الاقدام عليه وذلك هو الاباحة وهذان الوجهان فاسدان اما الاول فلان الامر لما كان موضوعا لمعناه المخصوص
وهو طلب المامور به اقتضى مطلقه الكامل من الطلب لانه الاصل اذ لا قصور في صيغة الامر لكونها مجردة عن
القرائن بخلاف قول العبد لسيده اسقني فانه ليس بامر حقيقة لقصور في صيغة الامر لانها ليست على
جهة الاستعلا وكذا لا قصور في ولاية المتكلم لانه مطاع الامر مفترض الطاعة فالكمال في الالزام فيثبت الاعلا
من معناه على احتمال الادنى ولان لفظ العام يتناول الثلاثة فصاعدا ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن
وهو الاقل بل على العموم لتكثير الفايدة فكذلك صيغة الامر واما الثاني فلان هذه الصيغة موضوعة لمعنى
خاص وهو طلب الفعل فلا بد ان يثبت بمطلقها فوق ما يثبت بالاباحة واعتبر الامر بالنهي فكما ان النهي
المطلق يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب الانتها عنه فكذلك مطلق الامر يقتضي حسن المامور به على وجه يجب
الايتمار به واما القائلون بالندب فقد استدلوا بوجهين الاول بقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا
منه ما استطعتم فوض صلى الله عليه وسلم الامر الى مشيتنا وهو دليل الندب اذ الواجب ليس
كذلك والجواب عنه انا لا نسلم انه فوضه الى مشيتنا بل فوضه الى استطاعتنا وليس التفويض الى الاستطاعة
من خواص المندوب اذ الواجب كذلك الثاني ان الامر لطلب المامور به من المخاطب وذلك يرجح جانب
الوجود والاقدام عليه ضرورة لوجود الطلب فيكون المامور به مطلوبا وهذا الترجيح لا يكون بالاباحة
لتساوي طرفي المباح بل يكون بالوجوب او بالندب والندب ادناهما فيثبت لكونه متيقنا به حتى يقوم الدليل

والجواب

على زيادته والجواب عن ذلك من وجوه الاول ما قد سبق في جواب القايلين بالاباحة الثاني هو ان
الامر لطلب الفعل فالكامل منه ان يكون مطلوبا للامر من كل وجه تحقيقا لمعنى الامر ولو كان موجبه الندب سدر مطلوبا
لكان ثابتا من وجه دون وجه لان العقاب لا يترتب على تركه فلا يثبت من هذه الجهة والثواب يترتب على فعله
فيثبت من هذه الجهة فلا يكون مطلوبا للامر من كل وجه ولو كان موجبه الوجوب لكان ثابتا من كل
وجه لان الثواب يترتب على فعله فيثبت من هذه الجهة والعقاب على تركه فيحصل المامور به في الاعم
والاغلب واذا كان كذلك فعند الامكان يحمل على الكمال لثبوت موجبه من كل وجه وعند عدم الامكان
يصار الى الادنى على وجه التجوز لعارض فلا يثبت بدون ذلك العارض فيحتاج الى مرجح فلا يترجح
جانب الوجود على الاطلاق فلا يثبت عند الاطلاق الثالث ان صيغة الامر لا تخلو اما ان
تكون حقيقة في الندب مجازا في الايجاب او على العكس او يكون حقيقة فيهما لا جايز ان تكون حقيقة
في الندب مجازا في الايجاب لان ذلك يودي الى تصويب قول من يقول ان الله تعالى لم يامر بالايمان
ولا بالصلاة وهو باطل لانهما مفروضان لا ندبا وبان ينفي الوجهان الاخران والحمل على الايجاب
في كل واحد منها اولى اما اذا كانت الصيغة حقيقة في الايجاب فتكون الصيغة معمولة في حقيقتها
واما اذا كانت حقيقة فيهما جميعا كان الحمل على الايجاب اولى ايضا لتضمن الايجاب الندب وزيادة كما في
العكس الرابع ان في المندوب ترك الاخذ بالاحتياط لان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا
يستحق بتركه العقاب والواجب يستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى الامر الايجاب
فيه معنى الاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب ترك الاخذ بالاحتياط من كل وجه وفي القول بالندب
ترك الاخذ بالاحتياط فكان الاول اولى قال رحمه الله والحجة لعامة العلما رحمهم الله الكتاب
والاجماع الى قوله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اقول احتج جمهور العلما على ما ذهبوا
اليه بالكتاب والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون وقوله كن عند المصنف واقرانه رحمهم الله على انه اريد به ذكر الامر والتكلم بهذه الكلمة
اي بمدلول هذه الكلمة الذي هو صفة قايمة بذات الله تعالى فكان كن كلاما لله تعالى حقيقة اي مدلول
كن امرا على الحقيقة اي حقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه عامة المتكلمين وبعض الفقها
كعلم الهدى ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد رحمهما الله بل كلاما لحقيقته من غير تشبيه اي من
غير ان يقال ان الله تعالى متكلم بالكاف والنون حتى يلزم تشبيه كلامه تعالى بكلامنا لكن لا يشبه
كلامه كلامنا اذ هو محدث قطعا والله تعالى يتعالى ان تحدث في ذاته تعالى شيء وفيه رد لمذهب الكرامية
فان كلام الله تعالى عندهم حادث في ذاته تعالى عن ذلك وقوله ولا تعطيل رد المذهب المعتزلة

فانهم

فانهم قالوا ان الله تعالى ليس بمتكلم في الازل وانما يصير متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات
في محالها فقولهم ذلك يودي الى التعطيل عن صفة الكلام لان الكلام الموصوف هو الذي يتصف بصفة
قايمة بذاته حقيقة ولما لم يكن الكلام قايما بذات الله تعالى لم يكن تعالى متكلما به وانه باطل كما عرف في اصول
الكلام وقوله تعالى انما قولنا لشيء يوهم ان المعدوم شيء وليس كذلك وانما سمي شيئا باعتبار ما يول اليه لانه
تعالى يحول المعدوم شيئا لا ان يكون شيئا قبل الوجود لان اثبات الثابت محال وقول المصنف رحمه الله
وهذا عندنا يراد به عندي وعند اقراني كما ذكرناه لا ان يراد به ما يقال من اعند علماينا اي عند ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وقد اجرى الله تعالى سنته وطريقته مفعوله على ما هو به الله تعالى
لانه حينيذ لا يكون الوجود اثرا وحكما للامر ويكون تعليلا بالبس بعلة وذلك لا يجوز خصوصا من
الحكيم السمع لا يصلح حكما للسقي والذي لا يصلح حكما للاطعام ولذلك تقول العرب سقانا ورواه
٦٠ واطعمه فاشبعه حكما للسقي والاطعام ولهذا قال علماونا رحمهم الله ما روي انه صلى الله عليه وسلم
سها فسجد دليل على ان السجود حكم للسهو حتى لا يجب بالعمد فلولا كون الشيء لو لم يصلح ان يكون
اثرا للامر لم يستقم القران به فثبت بذلك ان الوجود مقصود بالامر لكونه حكما له ولهذا قال
تعالى فيكون مقدما قول كن على يكون يكون عبارة عن الحدوث والوجود المقصود بالايجاد الذي
هو قرين قول كن ثم الا يحتاج في وجه التمسك بهذه الاية على ان الامر للوجوب هو ان الله تعالى جعل
امره اشياء علة لوجود ذلك الشيء فكان امره للمكلف بشيء من العبادات يجب ان يكون كذلك يعني لو اراد
وجود المامور به من المكلف بامره لوجد المامور به ضرورة كما في هذه الاية فانه اخبر تعالى انه اذا
اراد وجود شيء لسبب امره بوجوده لوجد فكان على هذا النسق ينبغي ان يوجد المامور به من
المامور من غير اختيار منه كما في ايجاد شيء من العالم الا انا لو قلنا ذلك للزم الجبر فعدلنا لذلك من الوجود الى
الوجوب لا الى الندب والاباحة لان الوجوب اكثر افضاء الى الوجود من الندب والاباحة ولكون
الوجود مقصودا بالامر والمراد من القيام الوجود كما في قولهم الاعراض قايمة بالاعيان فعلم بهذا
ان الامر علة الوجود ثم العدول من الوجود الى الوجوب لما سبق انفا وقول المصنف رحمه الله وقد
اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر احترازا عن قول الاشعرية فان وجود العالم عندهم الخطاب
كن لا بالايجاد وخطاب كن اي مدلوله كما ذهب اليه المصنف واقرانه كشمس الايمة السرخسي
وغيره رحمهم الله ولا بالتكوين بخلاف ما ذهب اليه غيرهم من اصحابنا وقيل ان يكون العالم عند
الاشعرية الخطاب كن على طريق الجزم على وجه لا يجوز التخلف عنه كالعلل العقلية عن معلولاتها
وعند المصنف رحمه الله ان يكون المقام للخطاب كن على طريق اجراء السنة اي كان يلحق جواز ان لا يكون
كذلك لان اجراء السنة انما تستعمل فيما يغلب وجوده في ذلك المجرى بارادة الله تعالى كخلقه

ان الله اجرى سنته على ان تكون النار محرقة والماء مغرقا ولم يجعلها على تلك الصور في حق الخليل والكليم عليهما السلام وكان يحتمل ان يوجد شي بدون الامر فان قيل اذا حصل وجود العالم بدون التكوين فما الفائدة
لخطاب كن عند الايجاد قلنا وردت الايات في كثير من المواضع منها ما ذكرناه هنا ومنها قوله تعالى انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون آية نقلنا بموجبها ولا نشتغل بطلب الفائدة كما قلنا في الايات
المتشابهة على ما هو المختار عند كثير من السلف رضي الله عنهم فكذلك نقول هنا بوجود خطاب كن عند
الايجاد من غير تشبيه ولا تعطيل ولان فيه اظهار عظمته وكمال قدرته كما ان الله تعالى يبعث من في
القبور بعينه ولكن بواسطة نفخ الصور فكذلك هنا خلق الانسان بواسطة الامر فان قيل
الخطاب بالامر للمعدوم كيف يصح قلنا هذا امر تكوين لا مطالبة بفعل من المخاطب حتى يشترط فيه
وجود المخاطب وعلى امر التكوين يترتب ما هو المقصود منه وهو الموجود فلا تحقق ما هو المقصود
من ذلك الامر استقام هو كما استقام الامر للموجود ولان كلام الله تعالى ازلي وكذلك التكوين
وكل ازلي مستحيل العدم فيبقى كل منهما الى وجود المخاطبين فلم يعل عن العاقبة الحميدة فكان حكمة الكلام
المحدث فانه مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم المخاطب لم يبق الخطاب الى وجود المخاطب
فلا تتعلق به العاقبة الحميدة فكان سفها ثم التكوين والايجاد والتخليق والاختراع الفاظ تشترك في
في معنى واحد وهو الاخراج من العدم والادخال في الوجود والتكوين عند اصحابنا رحمهم
الله ازلي قائم بذات الله تعالى كالحيوة والعلم والقدرة ونحو ذلك لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
وهو تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده كما ان ارادته تعالى صفة ازلية تتعلق بها المرادات
لوقت وجودها على الترتيب وعند الاشعرية والمعتزلة حادث بناء على ان صفات الفعل عندهم
حادثة كالاحياء والاماتة وعند اصحابنا قديمة كصفات الذات وذكر مولانا فخر الدين الرازي رحمه الله
في المحصل زعم بعض الفقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول
بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس موثرية القدرة
في المقدور فهي صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث
التكوين وان عنيتم به صفة موثرة في صحة وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه
واجابوا عن ذلك فقالوا نعني به امرا ثالثا وهو ان التكوين صفة موثرة في نفس وجود المقدور
والقدرة ليست كذلك اذ هي صفة موثرة في صحة وجود المقدور فالتكوين هو غير التكوين
فقال مولانا فخر الدين رحمه الله قلنا القدرة لا تاثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود
لان ذلك له لذاته اي لكون الامكان للممكن من ذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان
يكون تاثيرها في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة كان غير القدرة فيلزم اجتماع المثلين

ويلزم

ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب
لزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو
باطل بالاتفاق واجيب عن قوله ان كان على سبيل الصحة كان غير القدرة بانه ممنوع لان القدرة
متساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين خاص بما يدخل فيها في الوجود فهو اخص تعلقا
من القدرة او لان القدرة لا تقتضي كون المقدور موجودا والتكوين يقتضيه واذا كان
كذلك فلا يكون التكوين عين القدرة فلا يلزم اجتماع المثلين وكذا لا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا
بالذات ان كان تاثير تلك الصفة على سبيل الوجوب لان تاثير التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب
على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا لزم العجز واما حصوله عن الله تعالى
فعلى سبيل الجواز لانه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فللتخليق والتكوين اذن جهتان جهة الايجاب وجهة
٦١ الجواز ولا يلزم من ايجاب التخليق كون الله تعالى موجبا بالذات ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه التمسك به انه تعالى الحق الوعيد الشديد بسبب
مخالفة الامر والمكلف يستحق الوعيد بترك الواجب لا بترك المندوب والمباح او انه تعالى امر مخالف الامر
بالحذر والامر بالحذر انما يحسن عند وجود السبب المقتضي للخوف من العقاب والخوف انما يحصل
عند حصول سبب العقاب ولا سبب الا المخالفة فوجب ان تكون المخالفة مستلزمة للعقاب
فتجب الموافقة فيكون الامر للوجوب او انه امر بحذر المخالفين عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم والحذر انما يجب عند وجوب المامور به اذ لو لم يكن واجبا لما كان المحذور واجبا لانه لا يتوهم
العذاب عند ترك غير الواجب وقد اعترض على هذا بان مخالفة الامر ليست عبارة عن ترك مقتضى
الامر على مخالفة بانه ان كان للوجوب فيحمل على الندب وان كان للندب فيحمل على الوجوب واجيب
بان هذا بعيد فان المعقول من المخالفة ليس الا ترك مقتضى الامر ومنه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بهذه الاية فلو لم يكن الامر
للوجوب لما استحق هو الذم ومنه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم تعالى على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب اذ لو كان الامر للندب لما حسن هذا الكلام كما لو قال لهم الاولى ان تفعلوا وجوز لكم
تركه فانه يقبح له ان يلومهم على تركه واعترض بانه ما ذمهم على ترك الركوع بل على انهم لم يعتقدوا
حقيقة الامر بدليل قوله تعالى ويل للمكذبين واجيب بان ترتيب الذم على مخالفة مطلق الامر يدل
انما هي السبب لا مر خاص واراد التخصيص بامر خاص خلاف الظاهر واستحقاق الويل بالتكذيب لا
ينفي استحقاق الذم بترك الركوع ومنه افعصيت امري فانه يدل على ان تارك المامور به عاص
والعاصي يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا

خالدا فيها ولا نعني بكون الامر للوجوب الا ان تاركه يستحق العقاب واعترض بان ترك المامور به
لو كان معصية لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون بعد قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا ،
واجيب بان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون محمول على المستقبل وما قبله على الماضي فلا تكرار ومنه
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان الله تعالى نفى
التخيير عن المامور وعلى تقدير الاباحة او الندب لا بد من التخيير للمامور ففي نفي التخيير بيان ان موجب
الامر الالزام واعترض بان الكلام في مطلق الامر والله تعالى علق انقطاع الخيرة بامر يقتضي في القضا
دلالة الالزام بل في الاية دليل على ان الامر ما لم يتصف بالقضا لا يقتضي الالزام واجيب بان القضا
عبارة عن الحكم ولا دلالة فيه على الالزام قال رحمه الله وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب
فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اقول لما فرغ من اثبات ان موجب الامر هو الوجوب
بالكتاب شرع في اثباته بالاجماع فقال وكذلك دلالة الاجماع حجة اي على ان موجب الامر الوجوب
ومعنى دلالة الاجماع هو ان الاجماع الثابت في غير المتنازع دليل على ثبوت المتنازع فيما نحن بصدده لان
العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره على وجه الالزام لم يكن في وسعه ان يطلبه الا
بلفظ الامر اذ لا نجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى الامر وهذا فيما بين العباد والاجماع
دليل على ان الامر الصادر من الشارع ايضا يدل على الوجوب بل هذا اولى في اقتضا الوجوب من امر
المخلوقين لان الله تعالى مفترض الطاعة على الاطلاق وكذا الاجماع ثم دليل على ان وجود المطلوب
انما يتحقق بالامر ودلالة الاجماع مثل الاجماع اذ الدلالة تعمل عمل الصريح عند عدم ما يخالفه فلذلك
اطلق عليه اسم الاجماع وهذا كما قال علماؤنا رحمهم الله ان سور الكلب نجس بدلالة الاجماع اذ الاجماع
منعقد على وجوب غسل الاناء من سوره فدل على نجاسة سوره بالاجماع فان قيل لا نسلم انه لا نجد
لفظا لاظهار مقصوده سوى الامر فانه في وسعه ان يقول اوجبت عليك كذا او اني امرتك به فيكون
الوجوب بالامر وايضا الاجماع دل على ان الامر للوجوب وذلك ان الامة في كل عصر كانوا يرجعون
في ايجاب العبادات الى الاوامر كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة
بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة رضي الله عنهم استدلوا بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون
الى غير الوجوب الا لوجود معارض وشاع ذلك وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على ان
الامر للوجوب واعترض بانه يجوز ان يكون العمل في هذه الصورة بغير تلك النصوص واجيب بان
السياق يدل على ان العمل بها قال رحمه الله والدليل المعقول ان تصاريف الافعال
وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات الى قوله ولذلك صار الامر للايجاب اقول الدليل

المعقول

المعقول على الامر للوجوب وجوه الاول ان تصاريف الافعال كالماضي والحال والاستقبال
وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات نحو رجل وفرس والجدار وغير ذلك ولا يلزم الاسماء المشتركة
لانها على خلاف الاصل ثم ان تلك المعاني التي وضعت تلك الالفاظ لها لازمة لها فلهذا صار معنى المضي للماضي
حقا لازما الا ان يقوم دليل بخلافه وكذلك الحال فان معناه حق ثابت للمضارع لكونه فعلا موضوعا للحال واحتماله
للاستقبال بطريق المجاز لا يخرج ذلك الفعل عن موضوعه وهذا على قول من يقول ان الفعل المضارع حقيقة
في الحال مجاز في الاستقبال فكذلك صيغة الامر لطلب المامور به فيكون طلب المامور به حقا لازما
بالامر بناء على اصل الوضع لا يتغير عن ذلك الا بدليل وذلك لقوله تعالى الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن
فان هذا القول يصدر من اهل الجنة في الجنة وعبر عنه بعبارة الماضي لتحققه وكونه كائنا لا محالة فكانه
قد تحقق ومضى وكقوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب
النار ويؤيد ما ذكرنا ان معنى المضي للماضي حقا لازما ان الامر فعل متعد لازمه وحكمه الايتمار ولا وجود ٦٢
للمتعدي بدون لازمه كالكسر فانه لا يتحقق الا بالانكسار فمقتضى الامر من حيث اللغة ان لا يثبت الامر
الا بالايتمار والامتثال كما لا يتحقق الكسر الا بالانكسار فكان من حق الامر ان يوجد المامور به ضرورة
وجود الامر لما مر ان الامر فعل متعد ولا يوجد الفعل المتعدي الا والمفعول موجود وهذا في الفعل
المتعدي الا والفعل موجود وهذا في الفعل المتعدي المضاف الى المفعول ثابت حيث لا يوجد الفعل
الا والمفعول موجود كما نقول الله تعالى خالق العالم اذا اتصل اثر الخلق بالعالم ولا نقول الله تعالى خالق
العالم في الازل لان ذلك يؤدي الى قدم العالم بل نقول الله تعالى خالق في الازل من غير اضافة وفي الاضافة
لا بد من وجود العلاقة بينهما فكذا فيما نحن فيه نقول الله تعالى في الازل امر ناه ولا نقول امر زيد وناهيه
لانه لم يكن زيد فيه انما نقول امر زيد اذا اتصل اثر الامر بزيد واذا ثبت هذا فنقول كلامنا في الاوامر
المضافة الى المامورين لانا نتكلم في الاوامر الواردة في القران المقروء علينا وما هي الا مضافة الينا
فاذن لا وجود للاوامر الا والمامور به موجود لكن ذلك لو ثبت بنفس الامر للزم الجبر وسقط الاختيار
من المامور اصلا وذهب الاستعباد والجبر منتف والاستعباد واقع بالعلم القطعي وللمامور عند
اهل السنة نوع اختيار في الاتيان بالطاعة والمعصية بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب
بالاقدام على فعل المامور به والعقاب بالاقدام على الترك ويتحقق به الابتلا قال الله تعالى ليبلوكم
بالشرور والخير فتنة وان كان ذلك النوع من الاختيار ضروريا اذ لا يمكن للمكلف ان يجعل فعله غير اختياري
ولا نه في كونه مختارا مضطر لكونه مجبولا عليه لا اختيار له في كونه مختارا اذ ليس في يده دفع الاختيار عنه
الا ان اختيار احد الضدين على الاخر انما هو بنوع اختيار منه ينتفي به الجبر واذا كان كذلك فنقل حكم
وجود المامور به الى وجوبه علينا لا الى الاباحة والندب لان المفضي الى الوجود هو الوجوب عينا

اذ العقل والديانة حاكمة على ذلك لكونهما لا يجوزان الوقوع في العقوبة بخلاف الاباحة والندب فانهما
لا يفضيان الى الوجود اذ نقل الوجوب فنقل حكم الوجود الى الوجوب لذلك وليكون الوجوب حقا لازما بالامر
لا يتوقف ذلك الذي هو الوجوب على اختيار المامور لكون الوجوب خبرا من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه
ويتوقف وجود المامور به على اختيار المامور صيانة للامر عن الاهدار بوجود الوجوب الذي هو خلف
عن وجود المامور به واحترازا عن لزوم الجبر فلذلك صار موجب الامر هو الوجوب والحاصل انا تدرجنا
شيئين كون الايتمار حكما لازما للامر وكون المامور مختارا فلما كان الاول جعلنا حكم الامر الوجوب بمعنى الوجوب
على الوجود ولما كان الثاني قلنا لا يجب الايتمار عقيب الامر بلا تراخ ويتوقف على اختيار المامور عملا بالشيئين
جميعا وقوله فنقل حكم الوجود اي حكم الامر وهو وجود الايتمار كما يقول علم الطب اي علم هو الطب وهو
من المفعمه من قبيل اضافة العام الى الخاص نحو كل الدراهم وعين الشيء ثم انفعل لازم مطاوع فعل نحو
كسرته فانكسر وافتعل مثله في مطاوعته نحو عممته فاعتم وبهذا يظهر خطاء من اعترض على المصنف رحمه
الله وهم بعض العجمة في المعقود وقال ان ايتمر ليس بلازم للامر بل اللازم له ائتمر كما ان اللازم
للكسر انكسر وانما وقع المعترض في هذا لقلة معرفته بصناعة العربية وكثرة الاعجاب بنفسه
واساءة الظن بعظماء الاسلام نعوذ بالله العظيم من ذلك فان قيل صح ان يقال امرته فلم يأتمر فلا يكون
الايتمار حينئذ لازما للامر نحو ملازمة الانكسار للكسر اذ لا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر قلنا مقتضى
صحة قولنا امرته فايتمر ان يكون الايتمار لازما وهو يقتضي ان لا يصح امرته فلم يأتمر لكن وجود الايتمار
لما كان بفعل فاعل مختار جاز تخلف الايتمار عن الامر لعدم الضرورة فبقي وجوب الايتمار على اصل
القياس فان قيل لا نسلم ان الايتمار لازم للامر خاصة كالانكسار للكسر بل له لازم اخر كالعصيان
الا ترى انه يصح ان يقال امرته فعصى فعلم ان الايتمار ليس نظير الانكسار لعدمه في خصوصيته لكونه
للزوم قلنا بل الانكسار والايتمار نظيران لغة في خصوصية اللزوم لفعليهما المتعديين الا انه صح
ايضا امرته فعصى لضرورة تحقق اختيار المكلف ولو لم يكن له اختيار لوجود الايتمار ضرورة وجود
الامر كوجود الانكسار ضرورة وجود الكسر فكان الايتمار نظير الانكسار ولا العصيان فكان
الحاق الايتمار بالانكسار اولى من الحاق العصيان بالانكسار الوجه الثاني ان الامر لطلب الفعل
وطلب الفعل من كل وجه هو طلبه على وجه الالزام اذ الطلب على وجه يكون فيه رخصة الترك
طلب من وجه دون وجه والموضوع للشيء يحمل على الثابت من كل وجه لانه الاصل فيكون الامر
للالزام الوجه الثالث ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعصيان سبب
استحقاق العقاب بالنص والعقاب لا يترتب على ترك المندوب والمباح فكان الامر للوجوب
الوجه الرابع ان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب في وقت معين ولم يفعل العبد فانه

تقدير

يعد عاصيا ومستحقا الذم وذلك انما يتم على ان يكون الامر للوجوب ولا يقال انما يذم لكراهية
السيد تركه اولان الشرع اوجب طاعة السيد وايصال النفع اليه لان اقتصار اهل اللغة في ذم العبد
على انه ترك ما امر به سيده ينفي اعتبار الكراهية والشرع انما يوجب طاعة السيد وايصال النفع
اليه فيما يوجبه السيد على نفسه فان قيل ان المسلم فيما يتطوع فاعل لله تعالى بامره ولم يدل ذلك
على الوجوب قلنا لا نسلم انه عامل لله تعالى بامره بل باذنه له ان يجعل ما جعل له من تلك المدة له
تعالى واذا ثبت بهذه الوجوه ان الامر حقيقة في الوجوب فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
قال رحمه الله ولو وجب التوقف في حكم الامر الى قوله لم يدع انه محكم اقول لما فرغ
المصنف رحمه الله من اثبات موجب الامر وهو الوجوب وهو الرد على القائلين بالاباحة والندب
شرع في الرد على القائلين بان الامر مجمل في الحكم فيجب التوقف وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر
لوجب في النهي لان التوقف في الامر عندهم انما كان لكون الامر مستعملا في معان مختلفة على ما سبق بيان (٦٣)
ذلك وهذا القدر موجود في النهي لانه استعمل ايضا في معان مختلفة فانه استعمل في نهي التحريم نحو
الظاهر كما في قوله ولا تقربوا الزنى ولا تاكلوا الربا وفي نهي الكراهية كالنهي عن الصلاة في الارض
المغصوبة وفي نهي التنزيه كما في قوله تعالى ولا تمنن تستكثر وفي نهي الشفقة كالنهي عن المشي في نعل
واحد واتخاذ الدواب كراسي والاستنجاء على الجدار وفي نهي الندب كالنهي عن الاستنجاء في الموضع الذي
يتوضأ منه ولو وجب التوقف في النهي لصار حكم الامر والنهي واحدا وهو التوقف وذلك باطل لان حكم
احد الضدين مخالف لحكم الضد الاخر فان قيل لا نسلم ان حكمهما يصير واحدا لان المفارقة بين التوقف
في الامر وبينه في النهي ثابتة فكيف يصير حكمهما واحدا وهذا لانه لو توقف في النهي يحصل به المقصود
وهو الانتهاء ولا يحصل المقصود في التوقف في الامر قلنا لا يحصل المقصود بالتوقف في الانتهاء
ايضا لان المقصود انما يحصل اذا توقف على الوجه الذي نهي عنه لا على خلافه بيان ذلك ان احدا لو لم ياكل
الربا لكن اعتقد اباحته صار كافرا وان امتنع عن اكله لما انه لم ينته على الوجه الذي نهاه الشارع
فان هذا النهي يقتضي وجوب الانتهاء فعلا واعتقادا وهو لم ينته كذلك فعلم بهذا انه لم يحصل المقصود
بالتوقف في النهي ايضا كما لا يحصل بالتوقف في الامر فان قيل لو ثبت في الامر والنهي ضرورة
حكمهما واحدا بسبب اتحاد التوقف لوجب ان يكون حكمهما واحدا بسبب اتحاد الوجوب
اذ حكم كل منهما الوجوب وان كان هو في الامر الايتمار وفي النهي الانتهاء قلنا وجوب الايتمار
في الامر مقتض وجود الفعل ووجوب الانتهاء في النهي مقتض عدم الفعل فكيف يكون
المقتضي للوجود مع المقتضي للعدم بابا واحدا وهما على طرفي نقيض بخلاف ما مر من التوقف فانه
عبارة عن عدم الفعل وانه شامل للتوقف في الايتمار والانتهاء فكان التوقف فيهما شيئا واحدا

وصح قوله فيصير حكمهما واحدًا والذي اعتبره الواقفية من الاحتمال المذكور يبطل الحقايق كلها فان من النصوص ما يحتمل النسخ ومنها ما يحتمل الخصوص والمجاز فلو اعتبر ما قالوه من مجرد الاحتمال لوجب التوقف في النصوص وفي احكام الشرع لوجود مجرد الاحتمال فيها وذلك باطل لانه يؤدي الى ابطالها وذلك ابطال الحقايق ونقل عن الاستاد العلامه شمس الائمه الكردري رحمه الله انه كان يقول في هذا المقام انا الشخص الذي كنت امس بالامس وشبهه وان كان في قدره الله تعالى اعدامي وخلق مثلي بعيني وسمتي ومع هذا لا يشك احد في كوني ذلك الشخص الموجود في الامس وكذلك قولهم جاني زيد ونحوه يفهم منه موضوع هذه الالفاظ عند الاطلاق وان كان يحتمل غير ذلك لكون ذلك الاحتمال لم ينشا عن دليل فلم يعتبر ولذلك لم يحترز العقلا عن الجلوس تحت السقف وان كان احتمال السقوط ثابتا ولان الصحابه رضي الله عنهم امتثلوا امر النبي عليه السلام كما سمعوا منه صيغة الامر غير مشتغلين بطلب دليل اخر ولو لم يكن موجب الصيغة معلوما لهم لاشتغلوا بطلب دليل اخر للعمل ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا من صيغة الامر لان من كان غايبا منهم غايبا عن مجلسه امتثل موجب صيغة الامر كما بلغته ولانه لما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بن كعب رضي الله عنه فاخر المجي لكونه في الصلاه قال له اما سمعت الله تعالى يقول استجيبوا لله وللرسول فاستدل صلى الله عليه وسلم بصيغة ثم انا قد وفينا بموجب ما ذكروا من الاحتمال الذي ذكروه حيث لم ندع ان الامر محكم في موجبه بل محتمل فيه على ما سبق انه محتمل غير الوجوب بدليله ثم ان مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور رحمه الله ذهبوا الى ان حكم الامر وجوب الحمل ظاهرا والاعتقاد على طريق التعيين بايجاب او ندب بل نعتقد على سبيل الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب والندب حق ونأتي بالفعل لا محاله حتى انه اذا اريد به الايجاب خرجنا عن عهدته واذا اريد به الندب يحصل لنا الثواب وذلك لان الامر لا يخلو اما ان يكون محتملا للندب ام لا فان كان محتملا فلا يجوز اعتقاد الوجوب مع احتمال غير الوجوب لانه من اعتقاد غير الواجب واجبا وذلك لم نفصلا عن ان يكون خطا وذهب العراقيون من مشايخنا رحمهم الله الى ان حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا قال رحمه واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح اقوال اذا استعمل الامر واريد به الاباحه والندب فزعم بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله انه حقيقه في ذلك كله ومنهم من يقول ما كان للندب فهو حقيقة وقال الكرخي والجصاص رحمهم الله ان كل ذلك كله ليس بحقيقه بل هو امر مجازًا لان اسم الحقيقه لا يتردد بين النفي والايجاب ثابت اي لا ينفي عما وضع له مرة ويثبت اخرى بل يثبت ابدا فيما وضع له كاسم الاسد فانه لا ينفي عن الهيكل المخصوص ابدًا فلا يتردد بين النفي والاثبات

بخلاف

بخلاف الاسد اذا اطلق على الرجل الشجاع فانه يثبت مرة مجازا وينفى عنه اخرى حقيقه وصحة النفي من علامات المجاز واذا كان كذلك فلما جاز ان يقال اني غير مامور بالنفل كل ذلك على ان اطلاق الامر على الاباحه او الندب اطلاق مجازي لانه جاز اصله وهو الوجوب وتعداه ووجه قول القايلين انه حقيقه في الاباحه او الندب هو ان معنى الاباحه والندب من الوجوب بعضه في التقدير لان في الوجوب معنى الاباحه والندب مع زياده فيكون معناهما وجوبا قاصرا لا مغايرا للوجوب من الوجوب شطه للامر ولان النفل عباده والعباده ما يجي من الفعل بطريق الايثار ويثبت ان امر الندب حقيقه قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فلا يكون الامر مجازا في الاباحة او الندب لانه مجاز اصله والمجاز هو الذي جاز اصله واختار المصنف رحمه الله هذا القول حيث قال وهذا اصح وضعفه الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله حيث قال في اصوله وهذا
٦٤ ضعيف لان موجب الامر حقيقه الايجاب وقطع التخيير لان ذلك من ضروره الايجاب وبالاباحه والندب لا ينقطع التخيير فعرفنا ان موجبه غير موجب الامر حقيقة وانما يتناوله اسم الامر مجازا ويكون ان يجاب عن ذلك بان الموجب التام للامر وهو حقيقه الايجاب وقطع التخيير لا الموجب القاصر وقوله كانه قاصر يحتمل ان يكون معناه ما اشبه الحال بان معنى الاباحه والندب يكون وجوبا قاصرا كما قال جار الله العلامه في قوله تعالى وي كانه لا يفلح الكافرون وي مفصوله عن كان وهي كلمة تنبه على الخطا وندم ومعناه ان القوم قد تنبهوا عن خطايهم في تمنيهم وقولهم يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون وتندموا ثم قالوا كانه لا يفلح الكافرون اي ما اشبه الحال بان الكافرين لا ينالوا الفلاح قال رحمه الله ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحه لا محاله الى قوله بصيغته الاول ما سبق ان موجب الامر الوجوب هو ان الامر بعد ورود الحظر من غير تفاوت الا ان يدل دليل على اراده الندب والاباحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن قال صيغه الامر قبل الحظر للوجوب انها اذا وردت بعد الحظر فهي للاباحه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله انه منصوص عن الشافعي رحمه الله وقيل هو مذهب اكثر الفقها وقيل انها بعد الحظر للندب استدل علماونا ومن تابعهم رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول باصل الامر وهو انه للايجاب لما سبق من الدلايل انها لا تنفصل بين زمان وزمان وكذا بصيغته فانها تدل على الايجاب وضعا الثاني بوجوب الحدود والعقوبات بعد الجنايات الا ترى الى الامر برجم الزاني المحصن للايجاب مع وروده بعد الحظر وكذا بوجوب الصلاه والصوم بعد الطهاره عن الحيض والنفاس وان كانت الحايض والنفسا منهيتين في تلك الحالتين الثالث ان اهل اللغه لم يفرقوا بين امر تقدمه الحظر او لا في الحمل بعد الحظر على الاباحه او الندب بعض معنى اللغه الرابع بانه لو كان للحظر

قبل الامر مانعا من حمله علي الوجوب لكان مانعا من التصريح بالوجوب لانه اذا كان مانعا
من الحمل كان ظاهرا في الاباحه لعدم القايل بالفصل ولو كان ظاهرا فيها امتنع التصريح بالوجوب
لكونه علي خلاف الظاهر لكن يجوز التصريح بالوجوب بعد الحظر بان يقول الشارع بعد الحظر اوجب
عليك واستدل القايلون بالاباحة بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان المراد رفع الجناح
عن الاصطياد . . ثبوت الحظر بسبب الاحرام وبان الامر فيه للازاله للحظر ومن صرح به
الاباحه فكان . . من يقول كنت منعتكم عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لكم فيه واستدل
القايلون بالندب بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
فانه ورد الامر بالابتغا بعد الحظر وهو قوله وذروا البيع وانه مندوب وابتغا فضل
الله طلب الرزق وقيل عياده المرضى وزياره اخ في الله وحضور الجنايز وعن الحسن وسعيد
ابن المسيب رحمهم الله . . ب العلم وقيل صلاة التطوع وعن بعض السلف انه كان يشتغل نفسه
بعد الجمعه بشي من امور الدنيا نظرا الى هذه الايه والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان الامر يكون للاباحه او
الندب اذا اقترن به قرينه يدل علي ذلك وقد دل ههنا دليل علي ان قوله تعالى فاصطادوا للاباحة
وهو قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين اي احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم
من الكواسب من سباع الطير والبهايم والكلب مودب الجوارح وانتصاب مكلبين علي الحال من
علمتم وفايده الحال الاشاره الى ان معلم الجوارح هو من يكون نحريرا في علمه وقوله تعالى احل لكم صيد
البحر لا صيغة الامر وفايده الصيغه الوجوب حينيذ ان لم يمنع مانع وعلى تقدير تسليم ان الاباحة
ثابته بصيغه الامر نقول كلامنا في مطلق الامر وثمه قرينه تدل على عدم الوجوب وهي دليل الاجماع
فان الاجماع انعقد على ان الاصطياد غير واجب بل هو مباح وكذا الاصطياد شرع للمنفعه
الراجعه الى العباد وما شرع لمنفعتهم لا يصلح ان يكون واجبا عليهم كيلا يعود الامر على موضوع بالنقض
وهو بان كان لنا يكون علينا الا ترى انه لا تجب الكتابه عند المداينه ولا الاشهاد عند المبايعه
ولا يجب علينا الاكل اذا وقع الذباب في طعامنا اذ لو كان واجبا لصار ذلك و بالا ويصير علينا لا
لنا واذا كان كذلك تركنا حقايق هذه الاوامر لهذه القراين والحقايق تترك بالقراين فالاباحة اذن
لا تعلق بصيغه الامر بعد الحظر الا ترى انها كما وردت للاباحه بعد الحظر فقد وردت
للوجوب فان الامر بقتل المشركين بعد حرام القتل بالاسلام او عقد الذمه عند مباشره الاسباب
الموجبه للقتل كالحراب والرده وقطع الطريق والزنى وقتل النفس بغير حق محمول على الوجوب وان
ورد بعد الحظر واذا كان في الاستعمال كما ترى فكيف يمكن دعوى كون الاباحه موجبا له على القطع
وكيف تحصل الحظر قرينة للاباحه مع الاحتمال ثم نقول ان الامر ليس للازالة الحظر ولا لرفع

المنع

المنع مقصودا بل للايجاب والالزام على المامور وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة طلب
المامور على وجه الالزام ومطلق اللفظ انما يعمل في موضوعه واما قوله تعالى وابتغوا من فضل الله فاستعماله
للندب او للاباحه انما هو بدليل دل عليه وهو قوله تعالى واحل الله البيع وغيره مما سنذكره انفا لا بصيغه الامر
قال [redacted] رحمه الله ومن هذا الاختلاف في الموجب وهذا باب موجب الامر الى قوله الا ان ينوي الكل اقول
من الاصل الذي سبق ذكره وهو ان الامر خاص وله موجب خاص اختلفوا في موجب الامر في معنى
العموم والتكرار قال بعض الاصوليين صيغه الامر العاري عن القراين المشعرة بالتكرار والمرة
موجب العموم والتكرار المستوعب لجميع العمر مع الامكان وهو مذهب جماعة من الفقها والمتكلمين
وقال بعضهم لا بل انها تحتمل التكرار وهو قول الشافعي رحمه الله وقال بعض مشايخنا رحمهم الله انها
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
او مخصوصا بوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان الدلوك صفة لقوله اقم على معنى انه مخصص
به ويثبت طلب الفعل بوقت الدلوك فكان قوله اقم مخصوصا بصفة الدلوك ومقيدا بها فلا يثبت
٦٥ بغير ذلك القيد كقوله رجل طويل فانه يتقيد بالطول ولا يثبت في امه واذا كان كذلك فحينيذ
تقتضي التكرار بتكرر ما قيد به وقال عامه مشايخنا رحمهم الله انها لا توجب العموم والتكرار ولا
تحتمله بكل حال اي سوا كان الامر مطلقا او معلقا وبه قال مالك رحمه الله غير ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله حتى اذا نوى الكل صح واذا نوى البعض او لم ينو شيا
ينصرف الى الادنى ثم الفرق بين العموم والتكرار في قوله طلقي امراتي ان العموم في ذلك
ان يطلقها ثلاث تطليقات دفعه واحده اذ العموم عباره عن الشمول والشمول فيه ان يطلق
ثلاث تطليقات بدفعة واحده والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب اصل موضوع الكلام حتى يراد ذلك من غير قرينه ومحتمل اللفظ ما
لا يراد الا بقرينه زايدة كقولهم جاني زيد فان موجبه مجي زيد ومحتمله مجي كتابه او خبره او نايبه
او غلامه وكذا جميع اسما الحقايق فان ما وضع له اللفظ موجبه والمجاز محتملة لاحتياجه الى القرينة
بخلاف الحقيقه الا اذا صارت الحقيقه مهجوره فان المجاز يصير بمنزله الحقيقه لانه يفهم من غير
قرينة والحقيقه بمنزلة المجاز لكونها لا تحتمل تفهم الا بقرينه قوله ومثال هذا الاصل اي
الاختلاف المذكور في موجب الامر رجل قال لامراته طلقي نفسك او . . ذلك لاجنبي
ان ذلك الامر يقع على الثلاث عند بعضهم وهو من قال ان الامر المطلق يو . . التكرار
وعند الشافعي رحمه الله يحتمل الثلاث والمثنى حتى ان الثلث والمثنى يقع بالنية ولا يحتاج
في وقوع الواحده الى النية لكون الواحدة موجب الامر والثلاث والمثنى محتمله وبه قال

الا ان ينوي الثلث واما عندي رحمه الله هذه
بعض اصحاب الحديث وعندنا يقع على الواحده الا ان ينوي الثلث لان المذاهب الثلاثه تتوارد فيها كما ذكرناه
الصوره وعلى قوله طلقي نفسك لنظير هذا الاصل لان المذاهب الثلاثه تتوارد فيها كما ذكرناه
قال رحمه الله وجه القول الاول الى قوله كسائر الفاظ العموم اقول وجه القول الاول وهو ان صيغة
الامر توجب العموم والتكرار متعددا الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم الامر
لجنس الفعل اذ قولك اضرب معناه اريد منك ان تفعل الضرب ولكن اراد اظهار ارادته بطريق
جزئي لا تردد فيه فاظهره بهذه الصيغه وقوله طلقي نفسك معناه اوقعي طلاقا او افعلي فعل
التطليق على نفسك والمصدر يقع على القليل والكثير مع اختلاف الانواع والمختصر من الكلام
والمطول سواء في افادة المعنى واثبات الحكم والا يختل الامر فاذا ذكر المختصر يكون اسم الفعل
اي الحدث وهو المصدر مذكورا تقديرا وهو اسم عام لجنس الفعل واذا كان كذلك كان عاما ضروره
فتكرر ضرورة ووجب العمل بعمومه كغيره من الفاظ العموم واطلاق اسم الفعل على المصدر سائغ فان
سيبويه سمى المصدر بالفعل كما هو مذكور في المفصل ثم جنس الفعل لا يتادى الا بالتكرار فيكون
موجبه التكرار ليحصل جنس الفعل الا اذا دل الدليل على الخصوص الثاني لو لم يكن الامر مقتضيا
للتكرار لا احتمل عليه لكن قد حمل امر الصلاه والصوم والزكوه على التكرار اتفاقا الثالث
ان لا تصح وصم مشتركان في الطلب ومقتضى النهي الترك ابدا فوجب ان يكون مقتضى الامر الفعل
ابدا الرابع ان الامر بالشي نهي عن ضده اي عن جميع اضداده والنهي يعم ادا النهي عن الاضداد
مستلزم استدامه فعل المامور فيلزم التكرار والجواب عن الوجه الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل لكن لفظ الفعل وهو التطليق مثلا فرد لبس بعدد فلا يحتمل العدد
لما بينهما من المنافاه فلا يكون موجب الامر التكرار وعن الثاني انا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لما حمل عليه
وانما يكون كذلك لو كان المقتضي للتكرار منحصرا في الامر وهو غير مسلم لجواز ان يكون التكرار مستفادا
من غيره وهو الوقت سلمناه لكنه معارض بمثله وذلك لانه لو لم يكن للمره لما حمل عليها بعد ما ذكرتم لكن
قد حمل عليها في الحج فجوابكم عن هذا هو جواب الخصم عن ذلك وعن الثالث انه قياس في اللغه وهو باطل
سلمنا صحته لكن الفرق ثابت بين المقيس والمقيس عليه وذلك ان النهي يقتضي الانتهاء عن المنهي عنه ابدا خلاف
الامر فان من قال لغيره اضرب وضرب مرة صح ان يقال امتثل لانه لم يعدم الضرب اصلا الذي هو
مقتضى النهي [illegible] الو قال [illegible] لا تفعلن الا مرة ولو قال لا افعل حنث بمرة او لان النهي لا يقتضي
التكرار بحكم الصيغة ولكن [illegible] نفسه [illegible] واحدا او منكرا والنكره في موضع النفي تعم بخلاف الامر
فانه وان اقتضى ذلك لكن النكره في موضع الاثبات تخص وانا لا نسلم ان الامر بالشي نهي عن ضده سلمناه
لكن قولكم النهي يعم اذا اردتم به ان النهي الصريح يعم فمسلم لكنه لا يفيدكم لان النهي ههنا ضمني لازم من الامر

الامر
لما حمل

يعني نعم هم
انما يعم بنا الامر فلو استفاد منه الامر العموم لزم الدور قال [illegible] رحمه الله وجه قول الشافعي
رحمه الله هو ما سبق ذكره ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الى اخره لكن المصدر هو تطليقا
مثلا اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم فالخصوص باعتبار انه اسم
نكره في موضع الاثبات كما ذكرناه واحتمال العموم باعتبار ان المصدر اسم لجنس الفعل فيحتمل ان
يكون عاما ولا لا نواعه لو نوعه نكرة في موضع الاثبات فعلم بذلك ان المصدر يحتمل الكثره والتكرار
باعتبار انه مصدر الا ترى انك لو قلت رايت رجلا كثيرا لا يصح لكونه غير مصدر ولان الامر لطلب
الفعل فيكون موجبه وجود نفس الفعل وبالواحد يحصل ذلك فلا يفتقر الى الزياده عليه
لكنه يحتمل ان يطلب ما زاد على الواحد فيكون محتملا للعموم الا ترى ان نيه الثلاث صحيح بالاجماع
والثلاث عدد لا محاله فكذلك المثنى ولهذا يصح اقتران العدد به على التمييز والتفسير في قوله
٦٦ اثنين او ثلاثا ولو كان اللفظ غير محتمل لم يصح التفسير به الا ترى ان الاقرع بن حابس سال عن
الحج فقال الامنا هذا يا رسول الله ام للابد ولو كان غير محتمل للتكرار لما اشكل عليه ولما سال لانه
كان من الفصحاء الفقهاء والجواب عن ذلك يعرف بما سبق وبان العدد بالامر تغيير لمقتضى الصيغه
بالاشارة والاستثناء لا تغييرا وبان العدد المقرون به صفه لمصدر محذوف اي تطليقا
ثلاثا كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا وجه القول الثالث وهو القول بان صيغة الامر
لا توجب التكرار ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف هو الاستدلال
بالنصوص من الكتاب والسنة كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فانه مخصوص بوصف
الدلوك وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه معلق بالشرط وقوله عليه السلام صوموا
شهركم فان الصوم موصوف بالشهر اي مقيد به وقوله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم
سائل وقوله صلى الله عليه وسلم انما الوضوء على من نام مضطجعا فان ذلك كله يتكرر بتكرر شرط
ويتكرر ما قيد به والجواب ان ذلك التكرار ليس بصيغه الامر ولا بتكرر الشرط والوصف بل بتكرار
السبب الذي جعله الشارع سببا فصار كان الامر تكرر عند تكرر الاسباب فان قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس امر باداء الصلاة وبيان للسبب وهو وقت دلوك الشمس فان ذلك
الوقت جعل سببا موجبا للصلاة اظهارا لفضيلة ذلك الوقت بمنزله قول القائل اد الثمن
للشري والنفقه للنكاح فانه يفهم منه الامر بالاداء والاشاره الى السبب الموجب للمطلوب باداء
وقد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله النجاح عند ان هذا ليس بمذهب علمائنا فان من
قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق لم تطلق بهذا اللفظ الا مره وان تكرر منها الدخول
ولم تطلق الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط

وهذا الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار عند التنجيز فكذا عند التعليق بالشرط اذا وجد الشرط
وانما حكي هذا الكلام عن الشافعي رحمه الله فانه اوجب عليه لكل صلاة واستدل بقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة الى قوله تعالى فتيمموا صعيدا وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام الى
كل صلاة غير ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالما
لقيام الدليل فبقي حكم التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا سهو فان المراد بقوله تعالى اذا قمتم
اي وانتم محدثون باتفاق اهل التفسير وبعد الاحتمال يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم
واحتج من ادعى ان صيغة الامر توجب التكرار بحديث الاقرع بن حابس رضي الله عنه حين قال
في الحج العام هذا يا رسول الله ام للابد فقال صلى الله عليه وسلم للابد وان الاقرع رضي الله عنه
كان من ارباب اللسان والفقه فلو لم يكن لفظ الامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
محتملا للتكرار والمراد الامر على ما عرف او قوله صلى الله عليه وسلم حجوا بيت ربكم محتملا للتكرار
لما اشكل عليه ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر عليه سواله عما ليس من محتملات اللفظ وحين
اشتغل ببيان دفع الحرج بقوله ولو قلت في كل عام لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ان صيغة الامر
محتمل التكرار وتوجه فان قيل لو كانت صيغة الامر توجب التكرار لما اشكل عليه ولما سال عنه
اذ الموجب لا يراجعه المحتمل قيل له قد يشكل الموجب بعارض يعترض وقد عرض هنا عارض وهو
الحرج العظيم فسال ليعرف ان الموجب مراد او غير موجبه مراد فان قيل فما فايدة هذا الاحتجاج
بحديث الاقرع بعد ما اقام الدليل على كل واحد من الفرق الثلث قلنا هذا احتجاج للفرق الثلث
علينا فانا ننكر احتمال التكرار والفرق كلهم قايلون بالاحتمال فان الذي يدعي الوجوب
يدعي الاحتمال لا محالة والذي يدعي الوجوب في المعلق بالشرط يدعي الاحتمال ايضا والشافعي
رحمه الله قايل بالاحتمال صريحا فقام الدليل للكل على زعمهم علينا وان لم يكن دليلا للكل على
اثبات مذهبهم فان قيل على هذا ينبغي ان يذكر الاستدلال بحديث الاقرع في وجه قول الشافعي
رحمه الله لان الاستدلال الثاني بدعن الاستدلال الاول به لانه في كلي الموضعين مستدل
به على ان التكرار محتمل الامر قلنا ليس كذلك بل الاستدلال الاول غير الاستدلال الثاني فان الشافعي
رحمه الله استدل على ان الامر غير موجب للتكرار فانه لو كان موجبا له لما سال عنه وفي الثاني احتج
كلهم به على اثبات الاحتمال فجاز ان يكون الشي غير موجب للتكرار وغير محتمل له ايضا كما هو مذهبنا
فلذلك احتاج هو ايضا الى اثبات انه محتمل للتكرار وان لم يكن موجبا له كذا قاله الامام شمس
الدين السمعاني رحمه الله لكن ما استدل به الشيخ رحمه الله لاثبات الشافعي رحمه الله
فانه استدل به على احتمال التكرار حيث قال غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات

٦٧

فاوجب الخصوص على احتمال العموم قال الا ترى الى قول الاقرع بن حابس الحج في كل عام ويمكن ان
يقال انما اعاد الاحتجاج بالحديث المذكور ليكون دليلا لمن قال باحتمال التكرار وبوجوبه بدلالة الحديث
على كل منهما بخلاف الاستدلال الاول فانه على احتمال التكرار لا غير قال رحمه الله ولنا ان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل الى قوله فلم يحتمله الفرد اقول استدل علماونا ومن
تابعهم رحمهم الله على ان صيغة الامر لا توجب العموم والتكرار ولا تحتمله بوجوه الاول ان لفظ الامر
صيغة اختصرت من طلب الفعل بالمصدر لاجل معناها كما سبق بيانه لكن لفظ الفعل فرد ليس بصيغة
جمع ولا عدد الا ترى انه اذا قال لغيره زوجني امراة لا يحتمل الا تزويج امراة واحدة وكذا اذا قال
اشتر عبدا لا يتناول اكثر من شرا عبد واحد وبين الفرد والعدد تناف لان العدد مركب من فردين
او افراد والفرد غير مركب والمنافاة انما تكون من للتناين فكما ان لفظ العدد غير محتمل للفرد لا يكون
٦٧ لفظ الفرد محتملا للعدد لان الشي لا يحتمل منافيه وضده وكذلك ساير الاسما المفردة مثل زيد وعمرو
وبكر الفاظ مفردة وكذلك المصادر مثل الطلاق والتطليق الفاظ مفردة وهما اسمان فردان
اي الطلاق والتطليق ليسا بصيغتي جمع ولا عدد لما ذكرنا واذا كان الفعل والمصدر فردين
لم يكن شي منهما محتملا للعدد فاذا نوى العدد فيهما فقد نوى ما لا يحتمل لفظه فتلغو نيته كما اذا قال
اسقني ونوى به الطلاق ولهذا قلنا اذا قال لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة لانها فرد حقيقة
وحكما ولفظ الفعل فرد فينصرف اليها عند الاطلاق وكذلك الامر بساير الافعال مثل اضرب اي اكتسب
ضربا او الضرب اي المعهود فان ذلك نكرة بمنزلة زيد وعمرو واذا فعل الامر فردا فلا يحتمل العدد كازم
لكن الطلاق اسم جنس له كل وبعض كساير اسما الاجناس فالبعض منه وهو الواحد فرد حقيقة وحكما
لانه ليس باجزا متعددة واما الطلقات الثلاث فليس بفرد حقيقة اذ هي اجزا متعددة ولكنها فرد الحيثية
حكما لانها جنس الطلاق وانه من حيث الجنسية واحد بمنزلة شي واحد فصار من هذه الحيثية واحدا
الا ترى انك اذا اعددت الاجناس من التصرفات الشرعية لجنس النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة
والمضاربة كان جنس الطلاق مع اجزايه واحدا فصار ما ذكرناه وهو الطلقات الثلاث واحدا من
حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فانه فرد من حيث هو ادمي لكنه ذو اجزا متعددة واذا
كان كذلك كان جنس الطلاق وهو الطلقات الثلث فردا من هذا الوجه فتارة عن الاسم الفرد واتفقا
على كل الطلقات بصفة انه فرد من واحد حكما فيحتمله اللفظ عند النية لكن الاقل وهو الواحدة فرد حقيقة
وحكما وانه فرد من كل وجه فكان هو اولى باسم الفرد عند الطلاق اسم الفرد اد الفرد حقيقة وحكما احد
اللفظ والاخر وهو الثلث فرد حكما لا حقيقة وهو محتمل اللفظ فاذا نواه فقد نوى محتمل لفظه فيصح
نيته ويقع الطلاق الثلث باعتبار انه جنس الطلاق وانه فرد حكما لا باعتبار العدد فاما بين الاقل

وهو الواحد و الكل وهو الثلث فعدد محض ليس بفرد حقيقة وحكما فلم يحتمله الفرد ولهذا قلنا
ان نية الثنتين لا تصح اصلا في الامر بالطلاق لان الثنتين ليست بفرد لا حقيقة ولا حكما بل هي عدد
محض فلا يحتمل اللفظ بخلاف ما اذا كانت المراة امة لان الثنتين كل جنس طلاقها فكانت بمنزلة الثلث
في الحرة فلذلك صحت نية الثنتين لا للعددية وقوله ولا صورة ولا معنى تكرير لقوله حقيقة
ولا حكما من غير لفظه للتاكيد اذ الفرد حقيقة وحكما فرد صورة ومعنى والفرد حكما فرد
معنى باعتبار انه كل الجنس لا فرد صورة لكونه اجزاء متعددة الوجه الثاني ان تكرار الفعل
لا يتصور اذ التكرار هو الاعادة واعادة الفعل لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين اذ كما وجد
تلاشى واذا لم يبق كيف يتصور التكرار وانما المتصور تجدد امثالها ولا يخفى ان الثاني غير الاول
تكون اصلا بنفسه كالاول وهو في الحقيقة اعداد تجتمع وتكثر افراد الافعال تشبيها واذا كان
كذلك فلا توجب صيغة الامر التكرار ولا تحتمله الوجه الثالث ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل فان قولنا قم طلب القيام والتكرار خارج عن حقيقة القيام والمدلول بر المكلف بالفعل
مرة الوجه الرابع ان مدلول صيغة الامر طلب تحصيل المصدر المطلق اذ معنى اضرب او جد ضربا
باتفاق اهل اللغة والتكرار من صفات الفعل الذي هو المصدر كالكثير ولهذا يقول اضرب
ضربا مكررا وغير مكرر وقليلا وكثيرا ولا دلالة للموصوف على معنى الصفة فلا دلالة
لصيغة الامر على التكرار كما انه لا دلالة لها على الكثرة قال رحمه الله وكذلك ساير اسماء
الاجناس الى قوله اعتبر ذلك بساير العادات اقول ان احكام باقي اسماء الاجناس مثل ما
مر ذكره انه يقع على الاقل عند الاطلاق ويحتمل الكل حتى اذا نواه صح ولا يحتمل ما بين الاقل
والكل لان ذلك عدد محض وذلك انما يكون اذا كانت اسماء الاجناس فردا صيغة اي صورة او دلالة
اي حكما اما الفرد صيغة فكالماء والطعام ونحوها فانه اذا حلف لا يشرب ماء او الماء او لا ياكل
طعاما او الطعام فانه يحنث باقل ما يتناوله اسم الماء والطعام كالقطرة واللقمة لانه فرد حقيقة
وحكما ويحتمل الكل حتى اذا نوى جميع مياه العالم او جميع الاطعمة صح لانه فرد حكما باعتبار انه
جنس واحد بالنسبة الى ساير الاجناس ولا يحنث اصلا لان شرب جميع مياه العالم واكل جميع
الاطعمة ممتنع فلا يوجد شرط الحنث قطعا فلا يحنث الحالف اصلا فاما اذا نوى قدرا من الاقدار
اي مقدارا من المقادير المتخللة بين الحدين اي بين الاقل والكل وهما الفرد الحقيقي والفرد
الحكمي فلا يقع عليه الحلف لان ذلك ليس بفرد صيغة ولا دلالة وانما هو عدد محض فلا يحتمله
اللفظ ولهذا اذا نوى منا او منين او شربة من الماء او شربتين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته
لخلو المنوي عن صفة الفردية صورة ومعنى والنية وضعت لتعيين بعض ما احتمله

اللفظ ولما لم يحتمله اللفظ لا تعمل نيته واما الفرد دلالة فلان كل جمع معرف باللام
او بالاضافة كالنساء والعبيد والثياب وبني ادم فان بني ادم في اقتضاء الجنسية بمنزلة
العبيد لان العبيد محلى بالالف واللام اللتين للتعريف والاضافة في بني ادم نائبة مقام الالف
واللام اذ معنى كلامهم قولهم لا اكلم بني ادم ومعنى قولهم لا اكلم الناس او الادميين واحدا لما
لم تذكر فيه الالف واللام لان الالف واللام مع الاضافة المعنوية يتعاقبان فاذا حلف وقال
لا اكلم بني ادم والعبيد ولا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب ان ذلك يقع على اقل ما يطلق
عليه اسم الجنس وهو الفرد الواحد من الاجناس المذكورة حتى انه يحنث بتزوج امراة واحدة وبشرى
ثوب واحد وفي الطعام يحنث باكل ادنى ما يتناوله اسم الطعام ويحتمل الكل اي كل النساء في العالم
وكل العالم وكل بني ادم وكل الثياب حتى اذا نواه لم يحنث قط لانه لا يتصور تزوج جميع النساء
في العالم ولا شرى كل الثياب ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه كذا ذكره الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله فان قيل ينبغي ان لا تنعقد اليمين في قوله ان كلمت العبيد
او الناس او ان تزوجت النساء او اشتريت الثياب او لا اشرب ماء او الماء عند ارادة الجمع على قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله كما في مسئلة الكوز وهي قوله ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم
فامراته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث لان شرط انعقاد اليمين التصور وشرب الماء المعدوم
غير متصور فكذلك ههنا تزوج جميع نساء العالم او شرب جميع المياه في العالم ونحو ذلك غير متصور
للواحد فينبغي ان لا ينعقد يمينه وتلغو ارادته الجميع لعدم تصورها فيبقى يمينه هذه خالية عن
النية فيقع على الواحد حينئذ قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان يمينه ههنا محل لا يتصور البر
صادف حقيقة كلامه لانه لا حقيقة لشرب الماء المعدوم فلغى كلامه من الاصل الثاني ان الكلام
ههنا متصور البر وهو الحمل على الاقل فصح يمينه ثم عند ارادته الجمع لا يلغو يمينه بعد صحتها لانه
لا يتفاوت الحكم بين ان تصح يمينه او لا على تقدير الصحة لا يحنث ايضا لما ان نية الجميع صادفت
حقيقة كلامه فلا يحنث في يمينه لانه بر في يمينه حيث لم يتزوج جميع نساء العالم او لم يشتر جميع ثياب
العالم كما هو نيته واما في مسئلة الكوز فليس ليمينه محل اخر متصور الوجود حتى تنعقد يمينه باعتباره
فلذلك لغت يمينه من الاصل ولم تنعقد ولم تلغ فيما نحن فيه فيحتمل الكل حتى اذا نواه لم يحنث
لما سبق تقريره ولو نوى ما بين الاقل والكل كالمراتين والثوبين والعبدين لا يقبل نيته لان ذلك
عدد محض وانما قلنا ان الجمع المعرف باللام او الاضافة يقع على الاقل ويحتمل الكل لان ذلك
جمع صيغة ولكنه جعل مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لم يبق لحرف اللام الذي هو للعهد
اعتبار وفائدة فيصير لغوا اصلا لانه لا تعريف في صيغة الجمع فانها لم توضع لعدد معين اذ

العبيد حم

لان بدر

شي في النبوع كاسم النكرة واذا جعلناه مجنسا بقي اللام اعتبارًا وهو تعريف الجنس فانه يتناول
المعهود من ذلك الجنس وبقي معنى الجمع مزدوجه في الجنس اذ في الجنس افراد تحقيقا او توهما وتقديرًا
فكان الجنس جمعا معنى فكان المصير اليه اولى لانه جمع بين الدليلين وقال الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله اجتمع في هذا امران احدهما صيغة الجمع والثاني الالف واللام والاضافة وهذان للتعريف
ولا تعريف في صيغة الجمع فاعتبار الجمعية تلغي التعريف الحاصل بها وقد عرف ان الاصل في المتعارضين
طلب المخلص اولا والثاني الجمع والثالث الترجيح والرابع التهاتر فجمعنا بين صيغتي الجمع وبين التعريفين
فجعلناه مجازا عن الجنس وفيه رعاية الامرين اما الجمعية فلان كل جنس يتناول الافراد فيكون
فيه معنى الجمع واما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور فكان فيه رعاية الامرين فكان اولى من
الترجيح ومن الاهدار احدهما فان قيل قد وجد جمع اولى من غيره وهو الثلث فيدل في جوب الصرف
اليه عند عرى لفظ الجمع عن حرف التعريف الا استوا الحكم مع وجود حرف التعريف وعدمه ولا يتعين
عند عدم حرف التعريف وعدمه ولا يتعين باعتبار ان ذلك الجمع اولى الجموع الذي لا يزاحمه
غيره فكان متيقنا فكان الصرف اليه بهذا الاعتبار لا باعتبار انه معهود او نقول ان معنى الجمع
فيه مراعى في الجنس مزدوجه وليس في الجمع معنى الجنس اصلا لان الجنس اذا اريد به الكل كان معنى
الجمع فيه موجودًا وهو الثلاث فصاعدا فيصير معنى الجمع مراعى من كل وجه واذا اريد به الجمع
لا يراعى فيه معنى الجنس اصلا لان الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل وهذا المعنى غير موجود
في الجمع لان الواحد فيه ليس بمراد اصالة فلا يكون معنى الجمع على هذا التقدير موجودا اذا المرجون
لا يتبين بدون صفته فان قيل ان العمل بالجمع يوجب العمل بالجنس ايضا مزدوجه وجوابه اذا اريد
بالجمع الثلاث فصاعدا كان الجنس الادنى وهو الواحد مرادا قلنا ان الواحد لما لم يرد هناك
بطريق الاصالة صار كانه لم يرد اصلا خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله وهو المذهب
المنصور ان الرجل اذا قال لامرأته طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شي
عنده لانها اتت بغير ما فوض اليها واما صرف الايام الى عشرة ايام عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الاسبوع عندهما فيمن حلف لا يكلمه الايام لا الى الجنس بل الى الجموع فلامر اخر عرف في موضعه
فيثبت بما ذكرنا ان الجمع المعرف باللام او بالاضافة صار عبارة عن الجنس ويؤيد ذلك
قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي من بعد التسع الذي هو نصابك من الزوجات
وذلك اي عدم الحل بعد التسع لا يختص بالجمع لكون الحكم في الواحد كذلك اذا انتفا وزعن
النصاب لا يحل سواء كان الجمع منهن او بالواحدة قوله فصار هذا وسائر اسما الاجناس
سواء اي فصار هذا الجنس وهو صيغة الجمع مع حرف التعريف كالنساء والجنس الذي

بس

لبس على صيغة الجمع مع حرف التعريف كالمراة سواء وانما اشكل امر الحج على الاقرع بن حابس
رضي الله عنه لانه اعتبر الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما فاشكل عليه يعني ان سائر
العبادات متعلقة باسباب يتكرر بتكررها فاشكل عليه ان الحج ملحق بسائر العبادات فيتكرر لتعلقه ملحق
بما يتكرر وهو اشهر الحج ويحتمل ان لا يتكرر لتعلقه بما لا يتكرر وهو البيت فاشكل عليه لهذا المعنى
لا لان الصيغة تحتمل التكرار قال رحمه الله وعلى هذا يخرج الى قوله لا يقطع الا واحدة اقول
على ما سبق بانه من ان اسم الجنس يتناول الاقل ويحتمل الكل يخرج ان كل اسم فاعل غير لقب دل على المصدر
لغة بخلاف اسم الفاعل اذا كان لقبا اي علما فانه لا يدل على المصدر لغة وذلك مثل قوله تعالى والسارق
والسارقة فانه لم يحتمل العدد لان المصدر اسم جنس يتناول الاقل ويحتمل الكل كما هو الحكم في سائر
اسما الاجناس وكل افراد السرقة ههنا غير مراد بالاجماع لانه لا يتوقف وجوب قطع يد السارق ٦٩
على وجود افراد جميع افراد السرقة ههنا غير مراد بالاجماع بل على وجود بعضها وذلك البعض هو
الفرد الحقيقي فصار هو مرادا وما بين الفرد الحقيقي والكل عدد محض ولفظ الفرد لا يحتمل العدد
المحض لما بينهما من المنافاة واذا صار الفرد الحقيقي مرادا وهو سرقة واحدة فلا يجوز ان يراد
بالاية المذكورة اليد اليسرى بالسرقة الثالثة اذ المراد من الايدي المذكورة في الاية هي الايمان
بدليل قراءة عبد الله رحمه الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم وقوله تعالى ايديهما بمعنى
يديهما كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف واذا صارت
الايمان مرادة فلا يقطع من السارق الا يد واحدة وهي اليمين اذ الفعل واحد وبالفعل الواحد
انما تقطع يد واحدة لا بد ان صار وجوب قطع اليد اليسرى بسرقة اخرى خارجا عن مقتضى الاية
فمن ادعى فعليه الدليل والاية لا تدل عليه لما سبق تقريره فلو وجب لوجب بدليل اخر وليس
كلامنا فيه فان قيل يرد على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية فان الزاني دل على
المصدر لغة وهو الزنى والمصدر فرد لا يتناول العدد فيقتضي ان لا يجب جلد زنى من بعد واحد
الا حد واحد لكنه قد وجب حد بكل زنى منه قلنا لا يرد عليه لان هذا من قبيل تكرر الحكم بتكرر
السبب عند قبول المحل لا من اقتضا الجنس العدد وذلك لانه لما وجد زنى من شخص جلد ثم اذا
زنى ثانيا تجدد السبب فجلد ايضا لتجدد سببه واحتمال المحل وهو بدن الزاني ذلك بخلاف
السارق فانه ايجاب العقوبة عليه وان دل على كون السرقة سببا لها وهي قطع اليمين لكنه
لا يمكن تكرار العقوبة بتكرر سببها لا تنفاء اليمين من بعد قطع اليمين اول مرة فيتكرر السبب
في المرة الثانية والمحل فائت فينتفي القطع لا تنفاء محله بخلاف الجلد في الزنى فان محل الاستيفاء
باق بعد الجلد في كل مرة فيتكرر المسبب بتكرر سببه فان قيل لما فات المحل في السرقة بقطع اليمين

ينبغي ان لا يجب على السارق في المرة الثانية شي سوا التعزير وليس كذلك بل يقطع رجله
اليسرى فيهما قلنا انما ثبت ذلك بالاجماع وان كان مقتضى ما سبق ان لا تقطع في المرة الثانية كما لا
يجب في الثالثة شي سوى التعزير والحبس ولكن ترك ذلك الدليل بالاجماع ولا يجوز التمسك في قطع
اليسرى في الثالثة بظاهر اسم الايدي في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما كما هو قول الشافعي رحمه الله لان
في المرة الثانية لا تقطع اليد اليسرى بالاجماع ومع بقا المنصوص لا يجوز العدول عنه الى غيره فلو كان
المنصوص ولا لليد اليسرى لما جاز قطع الرجل مع بقا اليد فعلم به ان المراد بالايدي الايمان لا اليد
اليسرى مع اليد اليمنى الى هذا اشار في المبسوط قال رحمه الله وموجب الامر على ما فسرنا
يتنوع نوعين وكل واحد منهما يتنوع نوعين وهذا يتوقع صفة للحكم وهذا باب
يلقب ببيان صفة حكم الامر الى قوله لا يخلى عن شدة الرعاية اقول موجب الامر على ما فسرنا من الاختلاف
فيه من الوجوب والتكرار وغيرهما يتنوع نوعين احدهما في صفة قايمة بالموجب والثاني في صفة
قايمة بغير الموجب وكل واحد منهما يتنوع نوعين الاول اداء وقضاء وهذا صفة ترجع الى نفس
الموجب فان نفس الموجب ادا وقضا وهذا باب وكذلك ترجع الى صفة المامور به من الحسن وهذا
الحسن نوعان كما نرد عليك في الباب الثاني الثاني من النوعين وهو الذي يرجع الى صفة قايمة
بغير الموجب يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت وهذا يرجع الى صفة قايمة بغير الموجب
فان الوقت غير المامور به وهذا يرد في الباب الثالث اما الادا والقضا فراجع الى نفس
المامور فان نفس المامور به اما ان يؤدي او يقضي فكان ذلك صفة راجعة الى نفس المامور به اما
كون المامور به موقتا وغير موقت فراجع الى غير المامور به فان الوقت غير المامور به ولكنه ظرفه
للمامور به والباب الذي نحن فيه هو بيان صفة قايمة بموجب الامر وهي الادا والقضا وان ذلك
حكم الامر الادا ثلثة انواع واقسام وهي ادا محض كامل وادا قاصر وادا هو شبيه بالقضا
لان الادا اما ان يكون كاملا او قاصرا او مختلطا والقضا ايضا ثلثة انواع قضا بمثل معقول
وقضا بمثل غير معقول وقضا بمعنى الادا وهذه الاقسام وهي اقسام الادا والقضا تدخل في
حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد ايضا فصارت الجملة اثني عشر قسما ثم تدخل فيها ايضا اربعة
اقسام اخرى اذ القضا يتنوع الى نوعين كامل وقاصر ويجيان في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد
فكانت الجملة حينيذ ستة عشر قسما على ما نجي بيانها اما الادا فهو اسم لتسليم نفس الواجب بالامر
الى مستحقه فالادا مصدر ادى يقال ادى اداء وادا الواجب الثابت في الذمة والباء
صلة الواجب اي لتسليم عين الواجب الذي وجب بسبب الامر والى صلة التسليم والضمير
في مستحقه يعود الى الواجب او الى التسليم واحترز بنفس الواجب عن القضا لانه تسليم

مثل

مثل الواجب لا عينه ولا يقال الواجب ما ثبت في الذمة والذي يؤدى في الوقت مثل
الواجب في الذمة لا عينه فلا يكون ذلك ادا بل قضا لانا نقول الشارع جعل ذلك ادا حيث
اعطى الواجب في ذمة المكلف حكم العين كما في ادا غير الامانة لانه ليس في وسع المكلف عند شدة
رعايته في تسليم الواجب كان ادا واما القضا فهو اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر وذلك
مثل من غصب شيئا فانه لزمه تسليم عينه ان كانت باقية فيصير بذلك التسليم والرد مؤديا
واذا هلك المغصوب لزمه ضمانه فيصير بذلك التسليم والرد مؤديا واذا هلك المغصوب
لزمه ضمانه فيصير بذلك الضمان قاضيا لان الاول تسليم نفس الواجب بسبب الغصب
والثاني رد المثل بعد هلاك المغصوب وهو اسقاط لذلك الواجب بمثل من عند المامور وهو
الغاصب من مال نفسه الذي هو حقه ثم تسليم العين في الافعال الموقتة انما يكون عند قيام
وقتها اذ اداها كما وجبت كما في تسليم العين في الغصب فكان ادا فاما اذا فات عن وقتها لم يبق
كما وجبت وانما عند المامور مثلها فكانت قضا وقد يدخل في اقسام الادا قسم اخر وهو النفل فانه ٧٠
اداء وهو ما ندب اليه بالامر ولانه يصح ان يقال ادى النفل لكنه ليس تسليم نفس الواجب
لانه ليس بواجب فيرد اذا نقضا على تعريف الادا فقال رحمه الله نعم هو ادا لكن على قول
من يقول ان الامر حقيقة في الاباحة والندب اي لا على قول من يقول ان الامر حقيقة في الوجوب
وهو قول عامة العلما رحمهم الله واذا لم يكن ادا على ذلك القول لا يكون نقضا على ما ذكرنا في الكتاب
تعريف الادا بحسب الاختلاف فيمن هما تسليم نفس الواجب بالامر وتسليم عين ما ندب اليه بالامر
والشي اذا انقسم على قسمين لا يكون احد قسميه افضل المقسم الاخر واذا كان كذلك فلا يرد النفل نقضا
لانه ليس بادا على قول العامة واما القضا فلا يحتمل هذا الوصف اي وصف النفلية فلا يدخل القضا
في النفل لان القضا يعتمد وجوب الادا والنفل ليس بواجب بالاجماع فكيف يقضي واذا كان كذلك
فلا يدخل النفل في اقسام القضا ولا يرد على ذلك ما اذا شرع في النفل ثم افسده فانه يجب القضا
لانا نقول ان النفل انما يصير واجبا بالشروع فلا يكون قضا للواجب لا للنفل ويدل على ما سبق
ان الادا هو تسليم نفس الواجب بالامر الى مستحقه قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
كان المراد بادا الامانات الى اهلها انما يتحقق بتسليم اعيانها الى اربابها لا بتسليم امثالها وقد تدخل احد العبارتين
في قسم العبارة الاخرى اي تستعمل من كل لفظ القضا والادا مكان الاخر بطريق المجاز فيسمى الادا قضا
والقضا ادا المناسبة بينهما وهي ان كلا منهما تفريغ الذمة عما تعلق به او لا سقاط الواجب اما استعمال
لفظ القضا في الادا فكقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض اي اديت اي المراد من الصلاة الجمعة والجمعة لا تقضى وفي ذكر القضا اشارة الى

الى ان الاصل هو الظهر قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقوله صلى الله عليه وسلم وما
فاتكم فاقضوا فان المراد هو الاداء لانه في الوقت واما استعمال لفظ الادا في القضا فكقولهم ادى
الدين اي قضى لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فكان قضا لا ادا ولان لفظ القضا متسع بكسر السين لان
الاتساع معناه فراخ سدر فلا يجي منه اسم المفعول وانما قلنا انه متسع لانه استعمل بمعنى الحكم كقوله تعالى
فلما قضوا قالوا انصتوا فلما قضي اي فرغ من تلاوته وبمعنى الامضا كقوله تعالى فاقض ما انت قاض اي امض ما انت
تمضي من امور الدنيا وبمعنى الادا كما سبق ذكره وبمعنى فصل الحكم كقوله تعالى ولولا اجل مسمى لقضي بينهم
وكما يقال قضى الحاكم اي فصل الحكم وبمعنى الاحكام كقوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اي احكمه وبمعنى
قطع الشي مع احكام كقول ابي ذويب وعليهما مسرودتان قضاهما اي قطع والحكم صنعهما وبمعنى اسقاط
الواجب كما يقال قضى دينه اي اسقطه وانما ذكر لفظ الاتساع هنا لمقابلة ما ذكر من لفظ الادا فان
في استعماله مكان القضا فانه يستعمل في معنى الادا استعمالا ظاهرا ثم ان ما ذكرناه من معاني القضا
موجود في الادا لجاز استعمال القضا في الادا حتى يجوز الادا بنية القضا والقضا بنية الادا في الاصح
ودل عليه ما ذكره محمد رحمه الله في رجل اشتبه عليه شهر رمضان ولبس عنده مسلم يسال منه فتحرى
فصام شهرا رمضان ثم تبين بعد ما مضى ذلك الشهر انه غير رمضان قال ان كان قبل رمضان لا يجوز
لان الادا قبل السبب لا يجوز وان كان بعد رمضان يجوز وهذا قضا بنية الادا كذا في فتاوي
قاضي خان وشرح الطحاوي وقد تستعمل الادا في القضا مقيدا اي بقرينة اي تدل على القضاء
وهي التصريح بالدين كما يقال ادى ما عليه من الدين اي قضاه لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها اذ لا
تتصور عين الدين لان الدين عبارة عن وصف شرعي في الذمة يظهر اثره عند المطالبة وما يؤدي به المديون
اعيان وجواهر والاعيان لا تكون عين الاوصاف بل الدين مثل للعين ما لا من حيث المالية وان لم
يكن مثلا لها حالا واذا ثبت ذلك فتقييد الادا بالدين دليل على ان المراد منه القضا مجازا لا لفظ الادا
والقضا في معنى اسقاط الواجب كما مر وعن هذا قالوا اخر الدينين يكون قضا عن الاول واما ادا لم
يصرح بالدين حالة الاستعمال فيحمل الادا حينئذ على حقيقته وهي تسليم نفس الواجب كما لو قيل ادى
ما عليه من الصلاة وكذا في اداء الامانات والمغصوب يحمل الادا على حقيقته لكن حقيقة كل واحد من الادا
والقضا متغايرة فان للادا خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع عبارة الادا الى
الاستقصا لكونه تسليما لعين الواجب والى شدة الرعاية لتقييده بالوقت كما قال الشاعر في اللذاي
من الادا الذيب اد وللغزال باطه لادو ولادي مصدرا ادرته وادبت اي ختلته وخدعته
ومعناه الذيب يراعي حضور الغزال شدة الرعاية ويحتال في طلب الفرصة ويتكلف في ذلك
فيختله اي يخدعه لياكله وهذا الشعر يضرب مثلا في مقاساة المرء في الشي ومعاناته لرجاء

نفع

نفع يعود عليه في عاقبته واما القضا فاحكام الشي نفسه بكسر الهمزة وضم نفسه تاكيدا للاحكام
لا ينبي عن الاستقصا وشدة الرعاية بل عن معنى التقصير من المامور باقامة مثل عنده مقام الفائت
فواته فلذلك استعمل في تسليم مثل الواجب وانما قال في الثلاثي منه اي من الادا لان لفظ الادا مشترك
بين الثلاثي والمزيد منه يقال ادى تادية واداء كما يقال بين بيانا ملكا مقصر الادا حينئذ بالثلاثي مجاز
تقييده به الا ان الفعال في باب المزيد اسم للمصدر كالسلام والكلام فانهما اسمان للتسليم والتكليم لا
مصدر وفي الثلاثي مصدر كالذهاب ويويده ما قاله الجوهري في الصحاح ادى دينه تادية اي قضاه والاسم
الادا قال [illegible] رحمه الله واختلف المشايخ رحمهم الله في القضا الى قوله فصل الوقت اول اختلف
المشايخ رحمهم الله في ان العبادة اذا لم تفعل في وقتها لعذر او لغيره فوجوب قضائها هل يجب بنص
مقصود ام بالسبب الذي يوجب الادا والمراد من السبب هنا العلة لان السبب الحقيقي لا
يضاف اليه الحكم على ما يجي بيانه في باب السبب والمراد من النص هو السبب ولكن النص المقصود
يقرر ان القضا بسبب مقصود فاضاف الوجوب الى النص باعتبار تقريره واعلامه لان الحكم
يثبت بسببه وطول اداوه بالنص قام النص مقام السبب فاطلق على السبب اسم النص وقيل ان
القضا يجب بنص مقصود اي بسبب مقصود عرفه النص انه سبب وهذا كما يقال ان وجوب الصلاة
والزكوة ثبت بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة وفيه تامل اذ وجوبهما بدلوك الشمس وملك
النصاب وهذا مطالبة ما ثبت في الذمة بسببه كالثمن يجب في ذمة المشتري بسبب الشرا ثم يطالب
باداء ما وجب عليه بالشرا السابق وقد صرح الامام الارسابندي رحمه الله في مختصر التقويم بما ذكرناه
واذا عرف ذلك فنقول قال بعض المشايخ يجب بنص مقصود وبه قال العراقيون من مشايخنا
رحمهم الله واليه ذهب بعض العلما من اصحاب الشافعي رحمه الله حيث قالوا ان القضا يجب بامر جديد
وهو مذهب المعتزلة قالوا ان العبادة عرفت قربة بوقتها اذ في التنصيص على التوقيت اظهار فضيلة
الوقت ولهذا لا تكون قربة قبل وقتها بل تكون معصية وتلك الفضيلة لا تحصل بعد مضي الوقت
فاذا فاتت عن وقتها لا يعرف لها مثل الا بدليل اخر وهو النص اذ العقل لا مدخل له في معرفة العبادات
وكمياتها والكلام في عبادة مكيفة وهي شرعيتها في وقت مقدر ولان العقل وان عرف
ان شكر المنعم حسن وكفرانها قبيح وان التعظيم لله تعالى حسن وتركه قبيح لكن لم يعرف ان التعظيم
وشكر المنعم بماذا يقع وترك ذلك بماذا يتحقق واذا كان كذلك فالامر متى ورد مقيدا بوقته كان [illegible]
المامور به عبادة مقيدا بذلك الوقت عرف ذلك بورود الامر الاتي الى قوله صلى الله عليه وسلم من افطر
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وذلك لذهاب فضل الوقت على وجه لا يمكن تداركه
وذلك يقتضي ان لا يجب القضا لانه لا مثل له كعبادة لتعذر الامثال عند المودي كما اذا عكر في الصلاة

نقصان بترك الاعتدال في الاركان فانه لا يعين النقصان بشي وكيف يعرف للقربة المذكورة
هو بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وهو ان ادا العباده في وقتها افضل من ادايها في
غيره وذلك بالاجماع وشرط وجوب الضمان المماثله بين الضمان والمضمون ولا مماثله بينهما فينبغي
ان لا يجب وقد وجب مع ذلك فعرف انه انما وجب بامر اخر وبهذا تبين ان قوله تعالى فعدة من ايام اخر
في قضا الصوم وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها في قضا الصلاه نص غير معقول المعنى وقد استدلوا ايضا بما ذكر محمد بن الحسن رحمه الله في
الجامع الكبير ان من نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ثم قضى اعتكافه في رمضان الثاني
لا يجزيه عن المنذور ولو كان وجوب القضا بالسبب الذي يوجب الادا لجاز لان الثاني مثل الاول
في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وشرط الاعتكاف الواجب هو الصوم الذي يثبت ضمنا لا
قصدا ولما لم يجز عرفنا ان وجوب القضا بدليل اخر وسيأتي ذكر ذلك على التمام قال رحمه الله وقال
عامتهم يجب بذلك السبب الى قوله من الصلاه والصيام والاعتكاف اقول ذهب اكثر مشايخنا رحمهم الله
الى انه يجب القضا بالسبب الاول وبه قالت الحنابله وبيان ذلك اي وبيان ما ذكرناه من صورة
النزاع ان النص الوارد في قضا الصوم والصلاه ورد موافقا للقياس عند عامة علمائنا رحمهم الله
وورد مخالفا له عند البعض فلا بد من تعليله بان قول العامه هو ان الله تعالى اوجب القضا في الصوم
بالنص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضا في الصلوة وهي قوله صلى الله عليه
وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث وقلنا نحن وجب القضا في هذا بالنص اي اصل وجوب القضا
ثبت بالنص الوارد في الصوم والصلاة اذ لولاه لما عرفنا وجوب القضا ووجوب القضا بذلك
النص معقول المعنى فان الادا كان فرضا في الوقت بالامر فاذا فات الادا فات مضمونا لان
الحق لا يسقط الا باسقاط من له الحق او بتسليم من عليه ولم يوجد منهما فبقي عليه بعد خروج
الوقت اذ خروج الوقت لا يصلح مسقطا للادا الواجب لان به يتحقق ترك الامتثال عند عدم
التسليم وترك الامتثال لا يكون مسقطا بل هو مقرر ما على المكلف من العهده والضمان
فيما له قدرة على ايان مثله من عنده لانا نعلم يقينا ان الوقت ليس بمراد بل المراد هو العبادة
ومعناها العمل على خلاف هوى النفس الامارة بالسوء لتعظيم امر الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات فيثبت بذلك ان الادا اذا فات فات مضمونا ومن عليه الحق ههنا قادر على تسليم مثل
الفايت من عنده بسبب كون النفل مشروعا له من جنس الفايت وهو الصوم والصلوة والزكوة
واذا كان كذلك امر بصرف ماله الى ما عليه كما في حقوق العباد وسقط فضل الوقت الى غير
مثل وضمان لاجل العجز عن تحصيله وذلك امر معقول اذ لا مثل له عند الفوات فيجب عليه

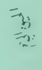
اصل

اصل الواجب للقدرة عليه ويسقط فضل الوقت الذي هو وصف للعجز عنه فلا يبقى مضمونا
عليه الا في حق الاثم فانه يأثم اذا تعمد الفوات والوصف يتبع للاصل فلا يوجب انعدامه انعدام الاصل
الا ترى ان الامر في حقوق العباد هكذا فان في غصب المثلي يجب المثل صورة ومعنى واذا عجز عن تسليم
الصورة سقطت الصورة للعجز ويجب عليه القيمة وان لم يكن مثلا له من كل وجه واذا وجب عليه تسليم ماله
قدرة عليه فلان يسقط عليه ما لا يقدر عليه في حقوق الله تعالى اولى الا ترى ان النسيان يصلح عذرا
في حقوق الله تعالى دون حقوق العباد ولما صلح العجز عن فضل الوقت عذرا في حقوق العباد فلان
يصلح عذرا في حقوق الله تعالى بالطريق الاولى لانه اكرم وارحم واذا عقل هذا المعنى في المنصوص
عليه وهو قضا الصوم والصلاة على ما ذكرنا فيتعدى به الحكم الى الفروع كقضا المنذورات المعينة
٧٢ من الصلاة والصيام والاعتكاف كما اذا قال لله علي ان اصلي هذا اليوم او اصوم هذا الشهر او
اعتكفه فمضى اليوم ولم يصل ومضى الشهر ولم يصم ولم يعتكف ان القضا يجب بالاتفاق لكن على قول
اكثر مشايخنا رحمهم الله بالنذر وعلى قول العراقيين ومن تابعهم بالتفويت فان قيل لما وجب القضا
في الصوم والصلاة بالنص كان وجوبه مضافا الى النص فما وجه قولكم القضا يجب بالسبب الذي
يوجب الادا قلنا النص الموجب للقضا مقرر لما قلنا لانه يبين ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت
واضافة الوجوب الى النص لا يقدح في اضافته الى السبب الموجب للادا الا ترى ان الثمن يجب في
ذمة المشتري ثم يطالب بادا ما عليه بالسبب السابق وهو الشرى فكذلك ههنا يجوز ان يجب
القضا بالسبب الموجب للادا ثم يطالب ذلك بالامر الموجب للقضا او نقول يضاف وجوب
القضا الى النص لكونه متعينا في الايجاب وما ذكرناه من ان القضا يجب بالسبب الموجب للادا
معقول فيصار اليه عند عدم النص كان في المعنى المؤثر للحكم فان الحكم يضاف الى النص عند وجوده
ويضاف الى المعنى المؤثر للحكم فان الحكم عند عدمه كذا قال الاستاذ مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله قال وهذا اقيس واشبه بمسايل اصحابنا الى قوله بعد العذر اقول
الذي عليه اكثر مشايخنا رحمهم الله من ان القضا يجب بالسبب الذي يوجب الادا اقيس مما قال
اصحابنا رحمهم الله واشبه باصولهم فانهم قالوا ان صلاه الليل اذا فاتت يقضي بالنهار بالجماعة
يجهر الامام بالقراة بخلاف ما اذا قضى منفردا واذا فاتت صلاه النهار يقضي بجماعة في الليل
الامام بالقراه ومن فاتته صلاة في السفر يقضي بالحضر بعد الاقامه يصلي ركعتين ومن فاتته
حين كان مقيما فيقضيها في السفر يصلي اربعا وذلك يعرف ان القضا يجب بالسبب الذي يجب
حيث يقضي بصفة كانت في الوقت وبقيت تلك الصفة وبقاها ثبت لا يفتقر الى دليل جديد بل الى
الموجب السابق ولاجل ما سبق وهو ان ما قدر عليه يبقى وما عجز عنه يسقط قلنا في صلاة فاتت

في ايام التشريق ... بهذه الايام بلا تكبير ... لانه ... تكبير عند القاضي
الخبر في سائر الايام اذ الفصل بين الفرض والسنه غير مشروع ... في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه
لكونه بدعة فيسقط بالفوات ثم لم يسقط ما قدر عليه القاضي وهو اصل الصلاه بعد العذر وهو عذر
سقوط ... لان ... قدر عليه مشروع له بعد ايام التكبير فيقضي فان قيل ينبغي ان يسقط عنه اصل
التكبير ... مشروع له سرًّا لقدرته عليه ويسقط وصف الجهر لعجزه عنه قلنا لا يمكن ذلك لان
شريعة التكبير جهرًا في ادبار الصلوات ايام التكبير مخصوصه بها على مخالفة القياس لانه يودي الى الفصل
بين الفرض والسنه في مثل الظهر والفصل بين ذلك غير مشروع ثم هو وان قدر على التكبير سرا لا
يقدر على الفصل بينهما شرعًا فسقط التكبير سرًّا وجهرًا للعجز فان قيل على هذا ينبغي ان لا يقضي صلاة
المغرب اذا فات عن وقتها لانه ليس عند من يقضيها ثلاث ركعات نفلا والقضا صرف ماله الى ما عليه
على ما مر قلنا القياس يقتضي ذلك لكن عموم قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها تناول صلاة المغرب كما تناول غيرها ولا مدخل للقياس مع وجود نص مخالفه ولان الوتر
نفل عندهما وهي ثلاث ركعات وعند ابي حنيفه رحمه الله وان كانت واجبة فاثار النفليه فيها ظاهرة
من وجوب القراة في الركعات كلها وعدم استبدادها بوقت على حدة وعدم الاذان والاقامة
فيه فكان الاحتياط في القضا لكون النفل ثلاث ركعات في ملكه في الجملة فان قيل يا وجه القضاء
بالجماعة اذا فاتت صلاة عن جماعة فيقضونها بالجماعة مع انه غير قادر على ادا النفل بالجماعة في النهار وكذلك
سقوط القراة في الاخريين في قضا ما فاته من فريضة ذات اربع مع انه ليس عند الفوت اربع ركعات
من نفل لا يقرا في الاخريين منه فلم يكن القضا في هاتين المسلتين صرف ماله الى ما عليه قلنا كلتاهما
لاعتبار وصف الادا في القضا على ما سبق فلما كانت الصلاه التي فاتت عن وقتها موصوفه بهاتين الصفتين
في حالة الادا بقيت كذلك في حال القضا اذ القضا يجب بالسبب الذي يجب به الادا ولان اطلاق
قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث يقتضي رعاية هذين الوصفين في حال القضا
كما في حالة الادا لان الضمير في فليصلها راجع الى الصلاة التي فوتها بجميع صفاتها ومن صفتها الكاملة في
حال الادا الجماعة وترك القراة في الاخريين فكذا في حال القضا قال رحمه الله وتفرع
على هذا الاصل مسله النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صام الشهر ولم يعتكف انه يقضي
اعتكافه ولا يجوز القضا في شهر رمضان الاخر عند النذر بالاتفاق فقال القايلون بان القضا
يجب بنص مقصود انما يجوز ذلك لان القضا انما وجب ابدا بتفويت الواجب عن الوقت لا بالنذر
بدليل انه اذا صام رمضان واعتكف فيه لا يجب القضا والنذر باق واذا صام ولم يعتكف
يجب القضا فدل انه يجب بالتفويت لا بالنذر ... ولان النذر موجب للادا والقضا يجب عند فوات

الادا فلا يجب بما يجب به الادا لان الشي الواحد لا يوجب شيين مختلفين والتفويت سبب لوجوب
القضا وهو مطلق عن الوقت اذ لا يفوت في وقت دون وقت بل يفوت مطلقا ويوجب القضا في كل
الاوقات فصار كالنذر المطلق عن الوقت وهو ما اذا قال لله علي ان اعتكف شهرًا فانه لا يجوز له
ان يودي اعتكافه في شهر رمضان لكونه اوجب على نفسه اعتكافا بصوم مضاف الى ايجابه واذا لم يجز
في النذر المطلق فكذا فيما نحن فيه لكون التفويت سببا مطلقا كمولها نقول انما وجب القضا في
هذا اي فيما سبق من مسلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف بالقياس
على ما قلنا ان النص الموجب لقضا الصوم والصلاة معقول المعنى فيتعدى الحكم منه الى المنذورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف لا بنص مقصود في الباب واذا كان كذلك لم يكن من
اضافة الاعتكاف المذكور الى السبب الاول وهو النذر كما في المنذورات المتعينة الا ترى انه يجب
٧٣ القضا بالفوات مرة بان مرض او اغمي عليه الشهر كله وهو لا يصلح سببا للقضا والضمان كهلاك
المال في باب الزكوة فانه لا يجب الزكوة فيه وهلاك الخارج من الارض العشريه فانه لا يجب العشر
فيه وكالعبد الجاني اذا مات لا يوجب الضمان على المولى وكفوات الوديعة بدون تقصير من المودع
في الحفظ فانه لا يوجب الضمان عليه ويجب بالتفويت اخرى بان لم يصم رمضان ولم يعتكف من غير
عذر وانهم ساعدونا على وجوب القضا بالفوات وهو لا يصلح سببا كما مر فكان ذلك حجة عليهم وظهر
انه يجب بالسبب الذي يجب به الادا لا بالتفويت لانه لا يجب بالفوات وجوبه بالتفويت قال
رحمه الله الا ان الاعتكاف الواجب مطلقا الى قوله لم يتادّ في الرمضان الثاني اقول هذا جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال على ما قررتم انه لم يخرج من اضافة الاعتكاف الى السبب الاول
ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان الثاني كما في الاول لاتحادهما في السبب وتقرير الجواب
ان الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه اي صوما موصوفا بكون
وجوبه بسبب الاعتكاف الواجب لا غير لان الصوم شرط الاعتكاف فاستدعا الاعتكاف
كما تستدعي الصلاة الوضو وشرط الشي تابع له فالتزام المشروط التزام الشرط كالتزام
الصلوة التزام للوضو وانما جا هذا النقصان وهو جواز الاعتكاف بدون صوم للاعتكاف
اثر في ايجابه في مسلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وهو اتصال الاعتكاف بشهر رمضان
وله فضيلة على غيره من الشهور فكان الاعتكاف فيه اقوى من الاعتكاف في غيره على ما قال
صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة في غيره ومن ادى
فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضه فيما سواه فكان الاعتكاف فيه افضل فانتقض فيه
بصوم غيره لجبره به باعتبار هذه الفضيلة واذا كان كذلك فاذا ادى الاعتكاف في شهر

في شهر رمضان حصل له زيادة شرف فانجبر بتلك الزيادة ما كان له من النقصان في شرطه وفي عدم وجود الصوم القصدي او نقول لصوم شهر رمضان فضل وشرف على سائر الصيامات فتاد العموم بسبب شرفه مقام الصوم القصدي فاكتفي الاعتكاف الموجود في شهر رمضان بذلك الزيادة شرفه فان قيل فعلى هذين الوجهين يلزم ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا في شهر لقيام شرف ذلك الصوم القصدي وانه لا يجوز بالاتفاق قلنا لا يلزم ذلك لان الشرف الحاصل من القصدي يزداد اثره على الشرف الحاصل من الضمني وان جل خطره الا ترى ان النفل بتحريمة مبتداة افضل واكمل من نفل حصل في ضمن تحريمة الفرض حتى ان مصلي الظهر اذا قعد ثم قام الى الخامسة وسجد ثم يدخل ضم اليها ركعة اخرى ويسجد للسهو لانه دخل في النفل لا على الوجه المسنون وهو التحريمة

فان قيل الاصل في الشرط ان يعتبر وجوده لتحقق المشروط لا وجوده قصدا حتى ان من توضأ للتبرد او لتعليم الوضوء او لغيره تجوز به الصلاة وكذا اذا توضأ لصلوة النفل يجوز له ان يصلي الفرض بذلك الوضوء ولا يجب عليه التجديد واداه دخل وقت الصلوة والمكلف متطهر لا يجب عليه الطهارة وكذا لو لبس الثوب لستر عورته عن الناس يجوز له ذكر به الصلاة والصوم شرط لجواز الاعتكاف الواجب فلم شرط في صوم الاعتكاف وجوده لاجل الاعتكاف قصدا حتى لم يصح اعتكافه في شهر رمضان عن اعتكاف اوجبه على نفسه مطلقا لعدم صوم مقصود للاعتكاف قلنا ذلك هو الاصل فيما اذا لم يكن الشرط عبادة مقصودة في نفسها كما في تلك النظائر ولهذا اشترط الشافعي رحمه الله النية في الوضوء باعتبار انه عبادة مقصودة عنده بخلاف سائر شروط الصلوة فاما الصوم فانه ركن من الاركان الخمسة في الدين فلا شرط للاعتكاف بالدليل شرط القصد فيه ايضا ليقع الفرق بينه وبين سائر الشروط او لان الوضوء لما وجب لغيره كان شرطا محضا ولهذا لم يصح النذر به لكونه غير مقصود فيشترط وجوده لا وجوده قصدا كما في سائر الشروط من استقبال القبلة وستر العورة فجاز ان ينوب احدهما عن الاخر اما الصوم فتارة يجب لعينه لانه عبادة مقصودة حتى وجب بالشروع والقدرة ومرة يجب لغيره وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره فثبت ان النقصان المذكور انما جاء بسبب العارض وهو شرف الوقت فسقط بتقضي الاعتكاف وهو الصوم الذي يكون للاعتكاف اثر في ايجابه بعارض شرف الوقت والذي ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن اكتسابه مثله الا بسبب رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه

الحيوة والممات فلم تثبت القدرة بالشك فسقط الى ما ثبت شرف الوقت المذكور وقيل سقط وجوب القضاء في الرمضان الثاني للعجز ولان الحياة والممات لما تعارضا تساقطا فصارت القدرة كالساقطة حقيقة فبقي الاعتكاف مقصودا بكونه مطلقا اذا التقييد انما كان بما هو الشرف وقد فات واذا بقي مقصودا يجب الصوم الذي اقتضاه الاعتكاف وهو صوم للاعتكاف اثر في ايجابه فلا يجوز في

رمضان الثاني كما اذا نذر ان يعتكف شهرا فانه لا يجوز ان يعتكف شهر رمضان فانه لا يجوز او لان ما ثبت بشرف الوقت لما فات انجبر ذلك النقصان بالصوم القصدي ثم لا يعود ذلك الى النقصان بعود الوقت في رمضان الثاني لعدم الجابر لا لان القضاء وجب بسبب اخر او لان اصل النذر اوجب الاعتكاف اثر في وجوب الصوم باعتبار انه شرط فيه بالنص المعروف الا انه امتنع وجوب الصوم في نذر اعتكاف شهر رمضان لان الوقت وقت صوم الفرض فوجد شرطه واستغني عن رعاية شرطه ابتداء لان الشرط يراعي وجودها تبعا لا قصدا كما سبق تقريره فلهذه الضرورة لا يجب للاعتكاف صوم على حدة لان هذه الضرورة التي الجأت الى العدول عن الاصل مختصة بالاداء لكونه متصلا بشهر رمضان الضرورة المبنية على وصف الاتصال لا يبقى بعد تحقق الانفصال فاذا مضى الوقت قبل ان يعتكف زال الاتصال وتحقق وجوب الصوم في ذمته لوجوب الاعتكاف ثم الصوم الواجب في الذمة لا يتادى بصوم رمضان والقضاء وان كان خلفا لكن ان يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما كما قلنا ان القصاص اذا انقلب مالا يتعلق به حق المقتول حتى يقضي دينه وتنفذ وصاياه منه وان كان حقه لا يتعلق بالاصل على اظهر القولين لما ان الاصل عري عن صفة الصلاحية لدفع حاجة المقتول فلا جرم فارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فكذا فيما نحن فيه فان قيل اذا استوت الحيوة والممات بالنسبة الى العام الثاني كما قلتم فلم لا يرجح جانب الحيوة لكونها ثابتة في الحال والاصل في كل ثابت دوامه كما اذا اخبر واحد بطهارة الماء واخر بنجاسته فانه يرجح خبر المخبر بالطهارة لكونها الاصل في الماء قلنا قد عارض هذا الحال حال اخر وهو عدم قدرته في الحال على الاداء في رمضان اخر فيستمر ذلك الحال لان الاصل دوامه بحكم الاستصحاب فاذا كان كذلك فيضعف فلا يرجح جانبه واذا كان كذلك لا يثبت له القدرة عليه بالشك وتقرير ذلك على وجه البسط ان الصوم لما صار شرطا للاعتكاف ثبت فيه وصفان متنافيان وصف الشرطية وهو ينبئ عن كونه تبعا ووصف كونه مقصودا وهو ينبئ عن كونه متبوعا قلنا بصحة النذر باعتكاف شهر رمضان ونيابة صوم الوقت عن صوم الاعتكاف فيما اذا النذر بالاعتكاف مطلقا فينوب عن صوم الاعتكاف فيما اذا كان الاعتكاف مقيدا بشهر رمضان بالطريق الاولى لانه يتزيد وكذا ذكر في النهاية قوله وكان هذا احوط الوجهين اي كان بقاء الاعتكاف مقصودا باطلاقه حتى يجب القضاء بصوم مقصود كما قال عامة مشايخنا رحمهم الله احوط مما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان نذره يبطل فلا يجب قضاء الاعتكاف لانه لو قضاه بصوم مقصود يزيد القضاء على الاداء ولو لم يقض لبقي الاعتكاف الواجب بلا صوم وهو غير مشروع كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي يحتمل ان يقضي اداء الاعتكاف باقي ويحتمل ان لا يقضي اذا فات شرف الوقت فالقضاء احوط الوجهين وقال الامام حسام الدين

السغناقي رحمه الله قوله وكان هذا احوط الوجهين اي الوجه الذي قيل ان القضا يجب بالسبب
الذي يجب به الادا احوط من الوجه الذي قيل ان القضا يجب بسبب اخر وهو التفويت لانه لو اضيف الى
السبب الاخر لاقتضا ان لا قضا عليه عند الفوت وما قلناه يوجب القضا عند الفوت والتفويت
فكان ما قلناه احوط الوجهين وانما قلنا انه بقي الاعتكاف مضمونا فيجب القضا بصوم مقصود لانا اثبتنا
بشرف الوقت من الزيادة وهو تصور منع الاعتكاف في شهر رمضان عن ايجاب صوم يجب به القضا
بشرف الوقت احتمل السقوط بدليل انه اذا مضى شهر رمضان ولم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف
في قضا صوم رمضان فانه يخرج عن عهدة المنذور بالاجماع مع انحطاط رتبة هذا الاعتكاف بسبب
النقصان الكائن فيه واذا كان كذلك فالنقصان والرخصة الواقعة بشرف الوقت وهو عدم وجوب
صوم للاعتكاف اثر في ايجابه وهذا نقصان اولى لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو استدعا
الاعتكاف شرطه من الصوم الذي للاعتكاف اثر في ايجابه واذا عاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني
لما عرف ان الصومين لا يؤديان في يوم واحد ولان الكامل لا يؤدى بالناقص ولانه لما لم يعتكف في شهر
رمضان وفات الاعتكاف عن وقته عاد الى الصوم المقصود بعد ذلك لا يعود الى الصوم الضمني في
رمضان الثاني لانه لما فات عن وقته ثبت في ذمته اعتكاف واجب مطلقا والاعتكاف الواجب مطلقا
لا يؤدى في شهر رمضان فكذا هاهنا فكان هذا بمنزلة اضحية واجبة في ذمته اذا انتقلت الى الصدقة بفوت
وقتها لا تعود الى اراقة الدم بعود وقتها في القابل وعن هذا وقع الفرق بين هذا وبين حق العبد فانه اذا
غصب المثلي واستهلكه وجب عليه ضمان مثله صورة ومعنى ثم اذا انقطع اوانه ينتقل الضمان
من الصورة الى المعنى يجب القيمة ثم اذا لم يؤد القيمة حتى جا اوانه عاد عليه ضمان مثله صورة ومعنى لانه
الاصل هناك فلذلك لما قدر على الاصل بطل حكم الخلف واما هاهنا فالامر بخلافه فان الصوم المقصود
هو الاصل فلما وجب الاعتكاف بالصوم المقصود لم يتحول الحكم الى الصوم الضمني بتحول الوقت
وانما كان احتمال السقوط والعود الى الكمال اولى من الاحتمال الاول وهو احتمال سقوط ما ثبت
بشرف الوقت لان الاحتمال الثاني نقصان يعود الى الكمال والاحتمال الاول كمال يعود الى النقصان
ولما جاز عود الكمال الى النقصان جاز عود النقصان الى الكمال بالطريق الاولى واذا ثبت ما ذكرناه
عرف ان وجوب قضا الاعتكاف بصوم مقصود انما هو لما سبق تقريره لا لان القضا وجب بسبب
اخر وهو التفويت قال رحمه الله والادا في العبادات يكون في الموقتة في الوقت الى قوله
لما انعقد احرام الجماعة اقول الادا في العبادات الموقتة كالصلوة والصوم انما يكون في وقتها لا غير
لان الادا في غير الوقت يكون قضا وفي غير الموقتة كالزكوة والكفارات انما يكون ادا اي في جميع العمر
لان ذلك فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت ثم الادا على ثلاثة انواع ادا محض كامل واداء قاصر واداء

يشبه القضا وقد وجد الاختصار فيها قد تقدم فقوله محض احتراز عن ادا يشبه القضا كما في اللاحق
وقوله كامل احتراز عن ادا المنفرد فالمحض الكامل من الادا هو ما يؤديه الانسان بصفته على الوجه الذي شرع له
مثل ادا الصلوة المكتوبة بجماعة فانه لا شبه للقضا فيه ولا قصور فيكون ادا محضا كاملا ويؤيد ذلك ما
روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة الجماعة تفضل على صلاة المنفرد بسبع
وعشرين درجة والقاصر من الادا ما يكون في صفته نقصان كادا المنفرد فان فيه قصورا ونقصانا في
صفته الا ترى ان وجوب الجهر عن المنفرد ساقط وهذا علامة كونه ادا ناقصا فكانت الصلاة التي فيها
العزيمة اولى من الصلوة التي فيها الرخصة فكان عدم الجهر بالقراة دلالة نقصان الصلوة ولان الجهر بالقراة
في الصلوة المذكورة واجب واكتساب الواجب سبب لاستجلاب ثوابه بخلاف صلاة المنفرد فانه لا ياتي
فيها ذلك لان المنفرد ان لم يجهر بها فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يات بالواجب فلم يحز ثوابه واذا كان
٧٥ كذلك فالشارع مع الامام في الجماعة يؤدي ادا محضا كاملا اذا اداها معه والمسبوق ببعض الصلاة كما اذا
اقتدى بالامام في الركعة الثانية او نحوها ثم قام بعد فراغ الامام وادى ما بقي من صلاته فانه يؤدي ايضا لانه
اداها في الوقت لكنه منفرد فيما يؤديه اذ اقتداؤه بالامام بعد فراغه لا يتحقق فكان منفردا في الادا
وان كان مقتديا في حق التحريمة لادراكه مع الامام ولهذا لا يصح اقتدا الغير به لانه منفرد في
حق الافعال والاقوال وكذا لزمه القراة وسجود السهو ان سها واذا كان كذلك كان اداؤه قاصرا
ومن اقتدى بالامام في اول صلاته ثم نام خلفه حتى فرغ الامام من صلوته او سبقه الحدث فذهب يتوضا
ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد ادا يشبه اداؤه القضا لانه باعتبار الوقت ادا لانه تسليم عين
الواجب في وقته وباعتبار انه التزم الادا مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك يشبه القضا لان الذي
ياتي به بعد فراغ الامام ليس عين ما تحرم مع الامام اذ الامام امامه حسا وعيانا فكان ما ياتي به بعد فراغ
الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما حتى لا يلزمه القراة وسجدة السهو كما لو كان خلفه حقيقة لان القضا
يحكي الفائت وصفة الفائت حال الفائت الادا في حق المقتدي كانت هكذا فكذا في حالة القضا لما
قلنا ان القضا يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فلما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وهو القضا وعلى
هذا الاصل قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام هو خلف الامام حتى فرغ
الامام من صلاته ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او استيقظ ونوى الاقامة في غير مصره
مع بقاء الوقت وهو في موضع الاقامة انه يصلي ركعتين ولو تكلم هو يصلي اربعا وانه يؤدي بجانب
الادا ولو كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى اربع ركعات وكذا لو كان هذا الرجل مسبوقا
صلى اربعا تكلم او لم يتكلم [illegible] فرغ الامام او لم يفرغ ولو تكلم اي اللاحق قبل فراغ الامام صلى
اربعا كما في المسالة الاولى وهي ما اذا تكلم اللاحق بعد فراغ الامام فانه كان يصلي اربعا واصل

ذلك ان اللاحق مود باعتبار بقا الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه خلف الامام تقديرًا لا تحقيقا
لانه لا امام له حسا فكان قاضيا لما انعقد له احرام امامه مثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب
الذي اوجب الاصل وهو الادا فما لم يتغير الاصل وهو الادا لا يتغير المثل وهو القضا لان القضا
يحكي الفايت فاذا لم يفرغ الامام من صلوته حتى وجد من المقتدي وهو اللاحق ما يوجب اكمال صلاته
وهو نية الاقامة او دخول مصره تمت صلاته فيصلي اربعا لان ذلك مغير للفرض في حق
الاصل وهو الامام ان وجد منه فيكون مغيرا في حق من يقضي ذلك الاصل اولان اللاحق مود في
الوقت فيتغير اداوه باتصال المغير وهو نية الاقامة او دخول مصره بالسبب وهو الوقت
فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا وهو نية الاقامة او دخول المصر فانما اعترض هذا وهو المغير
الذي ذكرنا على القضا دون الادا فاذا لم يتغير الادا وهو ما اذا نوى امامه الاقامة بعد فراغه
من صلاته فانه لا يلزمه اتمام هذه الصلاة لا يتغير اللاحق القضا وهو قضا اللاحق ما عليه بعد فراغ
الامام بنية الاقامة كما اذا احتار قضاها بفوات الصلاة عن الوقت ثم وجد المغير فانه لا يتغير
ذلك القضا منه الاقامة لا يتغير الادا اعتبارا للقضا الحكمي بالقضا الحقيقي حيث لا اثر للنية
في القضا المحض فكذا في شبهه وفيما هو في حكمه فاذا تكلم اللاحق فقد بطل معنى القضا حينيد
وهو كونه خلف الامام لخروجه بالكلام من تحريمة المشاركة وهو مود لبقا الوقت فتغير فرضه
بالمغير وللاصل ان نية اللاحق الاقامة ساقطة في قضا ما عليه وقد فرغ الامام من صلوته وان
وان كان الوقت باقيا لانه فيما يتم مقتد بالامام فتبته كنية امامه ونية امامه الاقامة لا يلزمه
اتمام هذه الصلاة بعد ما فرغ منها فكذلك نيته فان قيل نية المقتدي معتبرة في حقه ما لم
يخرج من حرمة الصلاة وفي حق الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلاة قلنا المقتدي
تبع فيجعل كالخارج عن الصلاة حكما لخروج امامه عنها كذا في المبسوط وهذا الذي ذكرناه
في اللاحق هو مذهبنا وقال زفر رحمه الله يتغير صلوته بالمغير ما دام الوقت باقيا لان اللاحق
مقتد قلنا ان اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمود من كل وجه لانه يستحيل ان يجعل مود يا خلف
الامام ولا امام بل هو قاض شيئا فاته مع الامام لجعلناه كانه خلف الامام تقديرا لا حقيقة لان
العزيمة في حقه ان يودي مع الامام لانه تحرم معه لكن الشرع جوز الادا بعد فراغ الامام اذا
اخر الادا بعذر وجعل اداوه في هذه الحالة كالادا وهذا تفسير القضا بان يودي شيئا
بمثل ما وجب عليه قبل القضا فصار اللاحق بمنزلة القاضي بهذا الطريق الى هذا اشار في
مبسوط فخر الاسلام رحمه الله بخلاف المسبوق اي بخلاف ما اذا كان المقتدي مسبوقا ولكنه
نوى الاقامة او دخل مصره فانه يصلي اربعا في الوجهين لانه يتغير فرضه بالمغير وهو نية

الاقامة

٧٦

الاقامة او الدخول في مصره سوا تكلم او لم يتكلم لانه مود ادا محضا باعتبار بقا الوقت وان
كان اداوه قاصرا فاذا نوى الاقامة فقد اعترض على الادا ما يغيره كاللاحق اذا تكلم وانما قال ايضا
لان اللاحق لما انقلب ركعتاه الى الاربع بوجود التكلم عند نية الاقامة او دخول المصر فكذلك المسبوق
ايضا انقلب ركعتاه الى الاربع وان لم يتكلم ولما سبق ان اللاحق بعد فراغ الامام قاض قلنا في اللاحق
لا يقرا ولا يسجد للسهو لان القضا يجب بالوصف الذي يجب به الادا وان اللاحق قاض قلنا في اللاحق
لما انعقد له احرام الجماعة وهم يودون من غير قراة فيجب ان يكون القضا على ذلك الوصف بخلاف
المسبوق فانه يلزمه القراة وسجدة السهو فانه مود ادا محضا وان كان قاصرا كما مر وقوله لما بينا يتصل
بقوله ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرا فان قيل اذا كان فعل اللاحق بعد فراغ الامام ادا من وجه
٧٦ قضا من وجه فلم لا يتغير فرضه بنية الاقامة نظرا الى جهة الادا يتحقق ولم رجحتم جهة القضا على جهة
الادا قلنا جهة القضا راجحة على جهة الادا لانها تايدت بالاصل وهو عدم التغير او نقول بالنظر
الى جهة الادا يتحقق التغير وبالنظر الى جهة القضا لا يتحقق ذلك فلا يثبت التغير بالشك فان قيل
ان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم جعل المسبوق قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا فكيف
يستقيم جعله مود يا قلنا سماه قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وقد تقدم انه تستعمل
احدى العبارتين مكان الاخرى على وجه المجاز او لانه سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مود يا
باعتبار حال نفسه فلا تنافي قال رحمه الله اما القضا فنوعان الى قوله بدين اللاحق اول
القضا الحقيقي نوعان وقولنا الحقيقي احترازا عن القضا الذي بمعنى الادا فان ذلك ليس بقضا حقيقي
فلم يتناوله التقسيم والنوعان المذكوران قضا بمثل معقول القضا الصلوة والصوم فان الصلوة
مثل للصلاة والصوم فان الصلاة مثل للصوم وفي حقوق العباد المال مثل للمال وقضا بمثل غير معقول
الكردري قال الامام شمس الايمة الكرخي رحمه الله نعني بغير المعقول ما لا ندركه بالعقل
لقصور فينا لانه غير معقول في نفس الامر لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمعيات ومحال
ان يتناقض حجج الله تعالى اذ التناقض من امارات الجهل والسفه فان من يكون سفيها لا يعبا بالتناقض
في كلامه ولا يكترث بالاختلاف وحاشى ان يكون العلام الغيوب الحكيم الذي لا يسعه ان يوصف بذلك
العواتب وكذلك من جهل الواقف يدخل في كلا التناقض واما القديم العليم فهو علي من هذا الوصف ومحال عليه
ذلك وذلك مثل الفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني فانها مثل غير معقول للصوم لانا لا نعقل
المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فكذلك لان الصوم
تجويع النفس والفدية تشبيع الجايع او لان الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضا الشهوتين
شهوة البطن وشهوة الفرج والفدية تنقيص المال بصرفه الى الفقير فاني يتماثلان فلم تكن الفدية

مثلا للصوم قيامًا اما الصوم فمثل للصوم صورةً ومعنىً قال ـــ مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله كان شيخنا يقول في الفدية عن الصوم ان الله تعالى اضاف الصوم الى نفسه حيث قال
الصوم لي ثم اذا عجز المكلف عن الصوم اوجب عليه الفدية نصف صاع من بر او كذا او صاع
من تمر او كذا ليتبين انه انما يعطيهم بازاء الصوم بفضله وكرمه وان شبه الصوم نصف صاع من بر
او صاع من تمر او كذا او كذا لان الكريم من يستكثر القليل ويستقل الكثير الا ترى ان الله تعالى قال
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وهو ما يهيا للضيف اذا نزل كيف
استقل الكثير ثم استكثر فعل العباد بقوله الصوم لي وقال صلى الله عليه وسلم التكبيرة الاولى
خير من الدنيا وما فيها مع انها ليست من اركان الصلاة فما ظنك فيما هو من اركانها ثم جميع الصلاة
اذا قابلت يوم ثم بنصف صاع لما ذكرنا من المعنى والى مثل هذا اشار المتنبي بقوله وقعت
بالقيا واول نظرة ان القليل من الحبيب كثير وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الحاج
الثابت مماثلة بوجه لان النفقة مال عين والافعال اعراض وصفات واين العرض من
العين لكن الشرع جا باقامة الفدية مقام الصوم في حق الشيخ الفاني واقامة النفقة مقام
افعال الحج في حق العاجز الذي دام عجزه الى الموت فنعمل بما ورد به الشرع ونعتقد بينهما
مماثلة يعلمها الشارع انقيادًا للشرع وامتثالا لامره النافذ وان كنا لا نعقل والشرع الوارد
في باب الفدية هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه لان
اول الاية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي ايجاب الصوم على من شهد الشهر
فلو اجري ما بعده وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه على الظاهر ان المطيق على الصوم
يفدي وغير المطيق يلزمه الصوم يؤدي الى نقض الاصول وعكس المعقول مع ما فيه من لزوم
العسر المنفي بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلهذا احمل على الاختصار والحذف
اذ هو مختار باجماع المفسرين الذين لا يحملون اية الفدية على التخيير والنسخ على ما يأتي ذكره ويؤيد
ما ذكرنا قول ابن عباس رضي الله عنهما ان معناه يطوقونه اي يكلفون الصوم ولا يقدرون
على ادايه ومثل هذا الاختصار شايع قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا
اولان البيان للهداية لا للاضلال وقال تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ وقال امرئ
القيس فقلت لها والله ابرح قاعدا اي لا ابرح وقالت امراة سالم نزال حبال مبرمات اعدها
اي لا نزال وجدها من عادات العرب فان عادتهم الحذف والاختصار عند الامن للالتباس ولا
يقال ان اية الفدية وردت في حق التخيير بين الصوم والفدية بدليل ان الشعبي وجماعة
من المفسرين قالوا لما نزلت هذه الاية كانت الاغنيا يفطرون ويفدون والفقرا يصومون

ثم نسخت اية الفدية بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لانا نقول ان تلك الاية ان وردت
في حق الشيخ الفاني كما ذهب اليه كبار السلف رضي الله عنهم فظاهر انه المراد وان وردت
في التخيير فكذلك اذ النسخ انما يثبت في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني مرادًا ودكر
جار الله في الكشاف وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية
طعام مسكين نصف صاع من بر ثم قال وكان ذلك في بدو الاسلام فرض عليهم الصوم ولم
يتعودوه فاشتد عليهم فرخص في الافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وهذا قول الشعبي ومن تابعه والنص الوارد في باب الحج هو ما روي ان اسماء بنت عميس
الخثعمية وهي من المهاجرات قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان
يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وفي رواية قال فالله احق ان يقبل خثعم ابو قبيلة
وهو خثعم ابن انمار من اليمن ويقال هم من معد وصاروا باليمن قوله لا يستمسك اي لا يمسك نفسه
والراحلة هي الناقة التي تصلح لان يرحل وكذلك الرحول ويقال الراحلة المركب من الابل ذكرا كان او
انثى كذا في الصحاح واجزا الشيء بمعنى كفاني وهذا يجزي عن ذاك اي يقضي وينوب عنه وحكي عن
علي بن ابي طالب عيسى انه قال يقال هذا الامر يجزي عن فيه وبلين وقوله ان احج فاعل يجزي اي
ايجزيني الحج بنفسي عن ابي وهل يكفيني عن ذلك عما يعني بسبب ادراك فريضة الحج على ابيه وقوله ارايت
بمعنى اخبرني لان الرؤية سبب الاخبار وقوله فدين الله احق اي الله احق اي يقبل منك لانه
وارحم فاشار صلى الله عليه وسلم قبول الحج على قبول الدين ثم من عليه الدين اذا امر غيره بقضاء دينه
يجبر من له الدين على القبول عند القضاء وان كان القضاء بغير امره فلمن له الخيار ان شا قبل وان
شا لا فدل الحديث على ان اباها امرها بالحج ليكون قبول الحج مثل القبول الدين يجب لزوم القبول
وعدم الخيار ولقوله صلى الله عليه وسلم عقيب قولها نعم فدين الله احق اي احق ان يقبل وقد اشار
في زيادات العتابي رحمه الله الى انه يحتمل ان اباها امرها بالحج عنه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم
انه هل يجزيه اذا حجت عنه قال ـــ رحمه الله ولهذا قلنا انما لا يعقل سببه يسقط الى قوله في الادام
والدنانير اقول ـــ لما ثبت ان اقامة النفقة مقام افعال الحج نصا مما غير معقول فلا يجوز تعديه
الصفة لا يتعدى فيه الحكم الى غيره لانه لم يكن له مثل في موضع اخر حتى يتعدى الحكم منه اليه قلنا لذلك
انما لا يعقل شاهد يسقط كالنقصان الذي تمكن في اركان الصلاة بترك الاعتدال فيها فان ذلك يسقط
ولا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردًا عن الاصل مثل جائز لا صورة ولا معنى
او نقول الواجب فات عن العبد وليس له مثل ممكن تداركه فيسقط عنه من غير ضمان لان الشيء

الا يقضي بالمثل صورة ومعنى او معنى ولم يكن للفائت مثل لا صورة ولا معنى فيسقط عن العبد
من غير ضمان لكن ياثم ان كان عامدا وانما قلنا ان الفائت ليس له مثل لانه لو اتى بتعديل الاركان بعد فراغه
من الصلاة اما ان ياتي به بدون ان ياتي بسائر اركان الصلوة وهو غير مشروع بل هو غير ممكن واما ان ياتي
بسائر الاركان وحينئذ يريد القضا على الادا فان الفائت عند مشروع بعد سائر الاركان لا غير والقضا
انما يكون بحسب الادا واذا كان كذلك فيسقط من غير جابر ولهذا قال ابو حنيفه وابو يوسف رحمهما الله
فيمن له ميا درهم جياد فادى زكوتها خمسة دراهم زيوف عن خمسة دراهم جياد فانه يجوز مع الكراهه
لقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه ولا يقضي شيئا لان الجوده لا يستقيم اداؤها
بمثلها صورة اذ تسليم الجودة منفصلة عن العين غير ممكن لكونها عرضا يستحيل قيامها بنفسها
فلا يمكن فصل العرض عن العين ولا بمثلها قيمه لكونها غير متقومه شرعا عند المقابله بجنسها فسقط
اداؤها اصلا ولهذا لم تعتبر في حقوق العباد فان من استوفى زيفا مكان جيد فاستهلكه لم يرجع
للجودة بشيء لما مر ولانه لو رجع لادى الى الربوا وقد ذكر في الاسرار ان الجودة غير متقومة
في الاموال التي صارت اثمانا فانه لو استقرض فلسا جيدا رائجا وقضاه بفلس زيف رائج فانه
يجبر على القبول ولو كانت الجوده متقومه ما كان يجبر على القبول بادون من حقه وايضا ما عرف
ان الاموال على ثلاثة انواع متفاوته الاحاد كالعبيد والثياب وان الجوده فيها متقومه حتى جاز
بيع الواحد بالاثنين ومتساوه كالذهب والفضه والفلوس الرائجه وان الجودة فيها غير متقومه
ولا معتبرة شرعا حتى شرط فيها التساوي وحرم التفاضل لما عرف في حكم نص الربوا في الاشيا
الستة ثم لا يجوز اخذ العوض عن الجودة شرعا فدل انها غير متقومه في الاشيا الستة وصارت
كالخمر فانه لا يجوز اخذ العوض عنها في الشرع وقد احتاط محمد رحمه الله في باب الزكوة فاوجب
قيمة الجودة في الدراهم او الدنانير وقال لان الجودة وصف مرغوب فيه الا انه اسقط اعتبارها
في المعاوضات لمكان الربوا ولا يجري الربوا بين العبد والرب لانه لا معاوضه بينهما وكذا بين العبد
لانه يتبرع عن الله ولان الجودة متقومه من وجه الا ترى انها تتقوم في حق المريض اذا باع
قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم يسلم للمشتري مطلقا بل بشرط خروجه من الثلث
وكذا تتقوم في الغصب وغير متقومة من وجه كما في الربوا اذ لا ربوا بين العبد وسيده
واذا كان كذلك توجب الاحتياط في حق الله تعالى قلنا اما مسئلة المريض فلا نسلم ان الجوده متقومه
بل رد على المريض تصرفه لتهمة الايثار حيث عدل عن خلاف الجنس الى الجنس ايثارا للمشتري
كما يرد اصل تصرفه مع من لا تقبل شهادته له لا لانها متقومه وكذا لا نسلم انها تتقومه في الغصب
فانه لو غصب حنطة جيدة وتعيبت في يد الغاصب وردها على المالك لا يجب عليه شيء آخر

الجودة

للجودة والمسئلة في الاسرار ولئن سلمنا انها متقومة في الغصوب فلان الواجب ثمه للمحل
لا الفعل لما عرف ان حق العبيد في المحال دون الافعال ومحل المالك كان جيدا فيجب عليه المحل
الجيد اما في مسئلة الزكوة فالمعتبر الفعل في المحل لا المحل لانها عباده وهي عبارة عما يفعل تعظيما
لله تعالى والفعل يوجد في الردي حسب وجوده في الجيد قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله
ثم قال وهذا جواب اجاب به شيخي رحمه الله عند الاعتراض على هذه المسئلة واما مسئلة الربوا
فنقول ان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين والاحرار الا ترى انه اقترض منهم وملكهم كذا ذكره
الشيخ الكبير ابو منصور الماتريدي رحمه الله ولان الربوا حكم ثبت بناء على سقوط تقوم الجوده فان
الشرع اسقط اعتبار الجوده لتصير الاموال امثالا متساوية ثم هذا الحكم يثبت في حق الشارع
وغيره فيكون الادا كاملا من هذا الوجه ثم هذا الاختلاف بينهم فيما اذا ادى خمسة دراهم
زيوف مكان خمسه دراهم جياد حيث يقع عندهما خلافا لمحمد رحمه الله اما اذا ادى الدينار مكان
خمسة دراهم جياد تعتبر قيمة الجودة بالاتفاق لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة كذا قاله
في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضي الى قوله كما اذا تطوع بها والاعتكاف
في الصوم اقول لما ثبت ان ما ليس له مثل معقول يسقط من غير ضمان قلنا بناء على ذلك ان رمي الجمار
لا يقضي اذا فات وقته لانه ليس له مثل معقول صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد في غير
ذلك الوقت فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم باعتبار ترك رمي الجمار قلنا
ايجاب الدم عليه لا بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن بترك الرمي وجبر
نقصان النسك بالدم معلوم بالنص وهو قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
وكذا الوقوف بعرفات اذا فات لا يقضي لانه عرف قربة في وقت مخصوص بعد افعال
معلومة اديت في اماكن مخصوصة بنص غير معقول والاضحية كذلك لان التقرب فيها باراقة
الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضي الوقت لان مثله غير مشروع قربة للعبد
في غير ذلك الوقت فان قيل اذا ثبت قيام الفدية مقام الصوم شرعا بنص غير معقول
المعنى ثم اوجبتم الفدية مكان الصلاة من غير نص قياسا على الصوم من غير تعليل لان
النص المثبت للفدية في الصوم غير معقول والقياس في مثل ذلك لا يجوز لانه اذا لم يعقل
معناه لا يمكن تعليله للقياس فلو قيس في مثل ذلك يكون قياسا من غير تعليل وانه لا يجوز
قلنا انا لا نعدي ذلك الحكم الى الصلاة بالقياس لكن الذي ثبت حكم الفدية عن الصوم
يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز لكنا لا نعقل ذلك والصلوة نظير الصوم من حيث ان كلا منهما
عبادة بدنية بل الصلاة اهم من الصوم لانها حسنة لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال

والاقوال وضعت للتعظيم والصوم حسن لمعنى في غيره وهو قهر النفس الامارة بالسوء
لحصر العايم من اصّا طعا الخدمة الرب ولكونه وسيلة الي العبادات ودرجة المقصود وهو
العبادة التي بدون الواسطة اعلي من درجة الوسيلة وهي العبادة بالواسطة ولان الصوم لا يجب
على المزتجرد الايمان حتى لو آمن رجل في شوال لا يتوجه عليه خطاب الصوم حتى يمضي عليه احد عشر شهرا
ولو امن في اول يوم يتوجه عليه خطاب الصلاة في ذلك اليوم فكانت الصلاة اهم واجدر برعايته واحق
حفظا من الصوم اذا لاشتمال اجزا الاوقات في العبادات تاثير في اثبات القوة له كالايمان فانه
لما كان اشمل الاوقات من ساير العبادات كان هو اقوى من غيره فكذلك هنا ولما وجبت الفدية
في الصوم مع قصوره عن الصلوة فلان تجب هي في الصلاة بالطريق الاولي واحتمل ان لا يكون معلولا
بعلة تدركها بعقولنا وما لا ندركه بعقولنا من التعليل لا يلزمنا العمل به لان التكليف بحسب الوسع
لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان ذلك مشروعا فقد تادي والا فليس به باس
وضرر فان قيل ما ذكرتم يودي الي ان جواز الفدية في الصلاة ثابت بطريق الدلالة والحكم
في الدلالة قطعي وكذلك وجبت بها الحدود والكفارات فكيف قلتم يحتمل ان يكون معلولا
قلنا الاصل ههنا طريق للالحاق على وجه الاحتمال لا على وجه القطع لوجهين احدهما ان
الحكم في الاصل وهو الامر بالفدية في باب الصوم ثابت على خلاف القياس لما ذكرنا
من المخالفة بين الفدية والصوم بخلاف دلالة النص فان الحكم في العبارة ثابت على خلاف
وفاق القياس كما في حرمة التافيف الا ان موضع الدلالة لما كان مساويا لموضع العبارة
من كل وجه او اولى منه في استجلاب ذلك المعنى سمي دلالة النص لا قياسا والحكم اذا ثبت
بالعبارة بخلاف القياس لا يتعدى الي غيره وان كان ذلك في استدعا الحكم اقوى منه حتى
ان حكم القهقهة في الصلاة لم يتعد الي النظر الي الحرام وان كانت الجناية في النظر اكثر
بخلاف المفطرات الثلث للصوم حيث تلحق بعضها بالبعض عندنا في بقا الصوم اذا وجدت
في حالة النسيان وفي الكفارة في حالة العمد لما ان كلا منها مساو للاخر من كل وجه في الاباحة
والحظر والكمال والقصور والحكم اذا ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره الا اذا كان في
معناه من كل وجه فحينئذ يثبت الحكم بطريق الدلالة لا بالقياس بخلاف ما نحن فيه فان الصلاة
ذات افعال واقوال توجد بالجوارح الظاهرة والصوم رياضة باطنية فلا يتساويان
من هذا الوجه والثاني ان نفس الاصل غير كافيه لوجوب الفدية في الاصل فان الايام
منها جميعا ولم يقل احد بوجوب الفدية فيه ثم لما ثبت الاصل فيها نحن بصدده واحتمل ذلك
ان يكون من الاصل الذي له اثر في استدعا الحكم كما في حرمة الضرب والشتم واحتمل ان لا

اوانوی

يكون

يكون منه اشار رحمه الله الي هذا المعنى بقوله احتمل ان يكون معلولا ويويد ما ذكرنا ان ايجاب الفدية في الصلوة
ليس بطريق القياس الا لم يحكم بجوازه اي بجواز ما يفعله من حكم الفدية في الصلاة قطعا مثل حكمه في الصوم فان القياس
اثبات مثل حكم المنصوص في المنصوص لجواز قطعي وفي هذا رجا للجواز فانا رجونا القبول اي الجواز من الله تعالى
في الصلاة فضلا وكرما والقبول يذكر ويراد به الجواز قال صلي الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرء
حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز كذا قاله مولانا حميد الدين الضريري رحمه الله ويدل على حكم الفدية في الصلاة
بطريق الرجا لا القطع ما قال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا الحكم تجزيه ان شاء الله تعالى وكذا قال في اداء
الوارث عن المورث بغير امره الفدية عن الصوم الذي كان عليه ولم يوص بالفدية تجزيه ان شاء الله تعالى
في تعليق الامر المشية دليل على ان الحكم المذكور بطريق الرجا لا غير فان قيل لما ثبت وجوب الفدية
٧٩ في الصلاة بدلالة وجوب الفدية في الصوم وجب ان يثبت وجوب الفدية في الصلاة على القطع والبتات
لا على رجا القبول كثبوت وجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم قلنا لا يصح ههنا مثل ذلك
لان دلالة النص يعرف حكمها من يعرف لسانه كما قلنا في الصوم ان الاعرابي لما قال هلكت واهلكت
عرف كل عربي انه سال عن الجناية التي وقعت على الصوم موجوده بالاكل والشرب كما توجد هي
بالوقاع ولا كذلك ههنا لان الله تعالى لو اوجب علينا الصوم لا يعرف عربي من ذلك ان الصلاة
واجبة علينا ايضا واذا لم توجد الدلالة في الاصل فلذلك لا توجد في الخلف فلذلك لم نقل
بوجوب الفدية في الصلاة بطريق الدلالة حتى يثبت الفدية كثبوتها في الصوم على القطع والبتات
قال رحمه الله فان قيل فالاضحية لا مثل لها الي قوله لم يبطل بالشك ايضا اقول
ان التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس وهو قوله صلي الله عليه وسلم ضحوا فانها سنة ابيكم
ابراهيم عليه السلام وقوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا
لعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة لكونها تعذيب
الحيوان فكان من حقها ان تسقط لا الي مثل لانه لا مثل لها كرمي الجمار ونفل الوقت في الصلاة والصوم
ومع ذلك قد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين الشاة حيا اذا كانت قائمة وبقيمتها اذا
كانت غير قائمة بالراي وانه لا يجوز لكنا نقول ان التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون
التصدق او بقيمتها هو الواجب الاصلي في ايام التضحية لان الاضحية من الوظائف المالية
ولهذا اشترط لوجوبها الغنى كالزكاة وصدقة الفطر وان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هو
المشروع في الوظائف المالية كما في ساير الصدقات لما عرف ان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه
كشكر نعمة اللسان يجب باللسان وشكر نعمة سلامة الاعضا يجب بالخدمة وشكر نعمة المال
بدفع بعضه الي الفقرا واذا كان كذلك كان ايجاب التصدق بالشاة او بقيمتها بعد مضي وقت
التضحية انما هو بسبب الاحتمال لا باعتبار ان ذلك مثل للاضحية وخلف عن التضحية كالفدية

ما كتابه

بعض النسخ

في باب الصوم في حق الشيخ الفاني وقوله الا ان الشرع نقل عن الاصل الي التضحية الى
اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال اذا كان الاصل في الوظايف المالية انما هو التصدق
بالمال فلاي معنى نقل الشرع هذا الحكم من الاصل وهو التصدق بعين الشاة او بقيمتها الى
التضحية وتقرير الجواب ان الشرع اي الشارع نقل الحكم المذكور من الاصل الى التضحية لمعنى حميد وهو
ان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس اضيافه بلحوم القرابين ولهذا استحب الامساك عن
الاكل الى ما بعد الصلاة وكره الاكل في اول النهار قبل صلاة العيد لكون اول الانكار بطعام
الضيافة ولهذا حرم الصوم فيه تحقيقا لاجابة الضيافة ومعنى الاعراض عن الضيافة انه في الصوم
من تعجيل الافطار لان فيه نوع اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو الاكل قبل الصلاة من غير الاضحية
اذ جواز ذبح الاضحية بعد الصلاة فكان ذلك اعراضا من وجه ولهذا لو اكل منها بعد الصلاة لا
يكون اعراضا منها اما اذا صام يكون اعراضا منها في هذا اليوم من كل وجه واذا ثبت ان يوم العيد
يوم ضيافة الله تعالى ومن عادة الكريم الضيافة باطيب ما عنده وانظفه والله عز وعلا اكرم الاكرمين
وجب ان يكون طعام ضيافته اطيب الطيبات ومال الصدقة بسبب التصدق وباسقاط الواجب
يتدنس ويصير من اوساخ الناس بانتقال نجاسة الاثام اليه كالماء المستعمل ومال الزكوة
ولهذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وحرمت على من يتعلق به نسبا تعظيما له
صلى الله عليه وسلم ولهذا قال يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم اوساخ الناس والى هذا
المعنى اشار سبحانه وتعالى في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والمطهر اذا استعمل
فيما هو متدنس بالذنوب صار خبيثا كالماء المستعمل واذا كان كذلك فنقل الشرع القربة من عين
الشاة الى ما ذكرنا من التضحية والاراقة تطييبا للطعام لانه اذا زالة نجاسة الاثام بالاراقة
الى الدماء النجسة وتكون الدماء الة لسقوط الذنوب بقي اللحم طيبا طاهرا صالحا لما يدعو الكريم ضيافته
وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة كما سبق تقريره وهذا امر معقول فان قيل لو كان التصدق
اصلا في الاضحية وانتقل الحكم منها الى الاراقة بحكمه لوجب ان يعتبر الاصل في ايام التضحية
حتى يخرج عن الاضحية بالتصدق كمن وجب عليه الجمعة اذا صلى الظهر في منزله يقع ذلك عن
فرض الوقت وان كان مامورا باداء الجمعة قلنا يحتمل ان يكون التضحية في ايامها اصلا ابتلاء
من الله تعالى بنقصان في المالية فان فعل التضحية نقصان في المالية باراقة الدم
عند محمد رحمه الله لانه لم يبق صالحا للدر والنسل والمعنى انه لا بد في القربة من مشقة
تلحق المكلف وتلك المشقة في التضحية نقصان المالية باراقة الدم عنده وباراقة وازالة
التمول عند ابي يوسف رحمه الله على ما نبين في مسلة التضحية اذ في المبسوط امتنع الرجوع في

الهبة

الهبة ام لا فان الموهوب له اذا ضحى الشاة الموهوبة كانت التضحية لا تمنع الرجوع في الهبة عند
محمد رحمه الله لان الحاصل بالتضحية عنده نقصان المالية فحسب وذلك لا يمنع الرجوع كالموهوب اذا
انتقص وتمنع عند ابي يوسف رحمه الله لازالة التمول بالتضحية عنده وازالة التمول كالهلاك
فتمنع الرجوع في الهبة ويوضح هذا ما ذكر في المبسوط وان وهب له شاة فذبحها كان له ان يرجع
فيها لان الذبح نقصان في العين فان عمله في ازهاق الروح فان ضحى بها او ذبحها في هدي المتعة لم
يكن له ان يرجع فيها في قول ابي يوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله يرجع فيها ويجزي الاضحية
والمتعة للذابح وقيل قول ابي حنيفة رحمه الله كقول ابي يوسف رحمه الله اما محمد رحمه الله فيقول ملك
الموهوب له لم يزل عن عينها والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي مثل شاة القصاب
٨٠ وهذا لان معنى القربة في نيته وفعله دون العين فالموجود في العين قطع الحلقوم والاوداج
سواء كان على نية اللحم او نية القربة والذي حدث في العين انه تعلق به حق للشرع من حيث
التصدق به وذلك لا يمنع الرجوع كوجوب الزكوة في المال الموهوب في يد الموهوب له بل اولى
لان التصدق ههنا ليس بحتم حتى يكون له ان ياكله ويطعم من شاء من الاغنياء بخلاف الزكوة وابي
يوسف رحمه الله في التضحية جعلها لله تعالى خالصة وقد تم ذلك فلا يرجع الواهب فيه بعد
ذلك كما لو كان الموهوب ارضا فجعلها مسجدا وبيان قولنا تم ان التقرب باراقة الدم وقد
حصل ذلك الا ترى انه لو سرق المذبوح او هلك كان يجزئه واباحة التناول منه باذن
من له الحق بقوله فكلوا منها الا ترى انه لا يجوز ان يتصرف فيها على الوجه الماذون فيه وهو
يطريق التجارة ويمنع من ذلك ولو فعله كان ضامنا فعرفنا انه تم معنى القرب به فيكون نظير هذا
من الزكوة ما اداه الى الفقير بنية الزكوة وليس للواهب ان يرجع فيه بعد ذلك وهذا الفعل
في صورة ذبح شاة القصاب ولكن في المعنى والحكم غيره ولا تعتبر الصورة الا ترى
ان الذبح يتحقق من المسلم والمجوسي والتسمية لا تتحقق الا من اهل التسمية فعرفنا انه في
معنى غير الذابح ثم عند محمد رحمه الله برجوع الواهب لا يبطل التضحية لان رجوعه في
القايم دون ما تلاشى منه والرجوع ينهي ملك الموهوب له فانما انعدم ملكه بغير اختياره
وهو في حقه نظير ما لو هلك بعد الذبح واذا احتملت التضحية ان تكون اصلا في ايامها
ابتلاء من الله تعالى بنقصان يحصل في المالية بالتضحية ولله تعالى ان يبتلي عباده بما شاء
فلذلك لم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا في ايام النحر
بالراي في معارضة المنصوص المتيقن بفوات وقته تعدياته او ان ذلك الاحتمال لعدم امكان
العمل بالمنصوص فقلنا انه وجب العمل بالموهوم وهو اصالة التصدق بعين الشاة او

وقت يقدر فيه على مثل الاصل

او بقيمتها الى التضحيه ويوم الاضحية في العام القابل الذي ادركه
اي على مثل الاراقة التي وجبت في العام الماضي فلو كان وجوب التصدق بعين الشاه او بقيمتها باعتبار
الخلافة لوجب ان يعود الى مثل الاصل لعود وقته ويبطل الخلف وهو التصدق المذكور كما في
الفدية فانه اذا قدر الشيخ على الصوم قبل اداء الفدية او بعد ادائها يجب الصوم وتبطل الفدية
اذ القدرة على الاصل تبطل حكم الخلف ولان الفدية ليست ببدل مطلق عن الصوم
لعدم معنى ابتلاء الصوم فيها بل اثبت مقامه في حق الثواب والسقوط بالاداء للضرورة فيتقدر بقدرها
كما في الاستار وكالفيء في الايلاء اذا فاء باللسان بحكم العجز عن الوطي بسبب المرض ثم قدر على الوطي
يبطل حكم الفيء باللسان وحيث لم يعد الى المثل بعود الوقت علمنا ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها
لم يكن على وجه الخلافة عن الاراقة بل على وجه الاصالة من الوجه الذي بيناه وهو ان التصدق هو
المشروع في باب المال واذا كان اصلا من ذلك الوجه ووقع الحكم بان التصدق اصل لم يبطل
ذلك بالشك بسبب احتمال ان التضحية اصل لانه تاكد باعتبار الله تعالى فلا يسقط بعد ذلك
بالقدرة على الفائت كما في المثلي اذا انقطع عن ايدي الناس وقضى القاضي بقيمته او ادى
هو بدون القضاء ثم قدر على مثله لا يعود حق صاحب الحق اليه فكذا المثل في حق الله تعالى بخلاف
الفديه في حق الشيخ الفاني فانه انما يصار اليها بشرط استمرار العجز عن الاداء والقضاء الى الموت
فاذا قدر على الصوم كان قادرا على الاصل قبل تمام الحكم بالخلف لعدم شرط جواز الخلافة على التابيد
فلذلك بطل حكم الفديه بخلاف صلاة الظهر يوم الجمعة فانه قائم دليل على اصالة الظهر فكان
الظهر اصلا وان كان العبد مامورا باسقاطه باداء الجمعة قال رحمه الله واما القضاء الذي
بمعنى الاداء الى قوله وانما وجب اعتبار الاداء اقول القضاء الذي بمعنى الاداء هو مثل رجل
ادرك الامام في صلاة العيد في حالة الركوع وخاف فوت الركوع ركع وكبر في ركوعه تكبيرات
العيد لكنه لا يرفع يديه لان نوع سنة اخذ اليد وهذا التكبير قد فات عن موضعه وهو
القيام اذ التكبيرات قربة بلا خلاف لكونه تعظيما لله تعالى لكنه شرع في محله وهو القيام
وقد فات عنه فكان قضاء من هذا الوجه وهو غير قادر على مثل الفائت من عنده قربة ليصرف
ماله الى ما عليه وبقيه مقامه بطريق القضاء اذ مثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع
فان التنفل بالتكبير فيها لم يشرع فكان ينبغي ان لا يقضي ذلك في الركوع كالقراءة وتكبيرة
الافتتاح والقنوت وبه قال ابو يوسف رحمه الله لكن ذلك قضاء يشبه الاداء لان الركوع
يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل في الركوع كما في القيام
وبه يفارق القائم القاعد اذ النصف الاسفل دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك من القاعد

متن فكان للركوع يشبه القيام نظرا الى وجود معظم وصف القيام وهو استواء النصف الاسفل دون
دون الاعلى واما حكما فلان من ادرك الامام في ركوعه وشاركه فيه يصير مدركا للركعة مع ان المشاركة بينهما لا بد
منها الا ادراك الركعة فدل ان الراكع كالقائم واذا ثبت للركوع شبهه للقيام حقيقة وحكما فلا يتحقق
الفوات ويكون من هذا الوجه اداء كما اذا ادرك الامام في حقيقة القيام فيوتي بالتكبير احتياطا لانه عبادة
والاحتياط فيها ان تجب بالشبهة ولا تسقط وهذا الحكم اي حكم تكبيرات العيد قد ثبت بالشبهة اي بشبهه
القيام فان شبهته كافية في حق اداء التكبير الا ترى ان تكبيرة الركوع في صلاة العيد اذا كان الساهي
اماما او مسبوقا وان لم تجب سجدة السهو بتركه في غير صلاة العيد وليست تكبيرة الركوع في حال محض
القيام بل فيما له شبهة القيام وهو الركوع واذا كان كذلك فاحتمل ان يلحق بتكبيرة الركوع نظائرها وهي
تكبيرات العيد حالة العجز واذا الحق بها نظائرها فوجب عليه التكبير في حال الركوع اعتبارا لشبهة الاداء
كما يسبق بغيرها احتياطا وان كان قضاء في الحقيقة اذ العبادات ما يحتاط في اثباتها والتكبير عبادة فان قيل
٨١ ان استواء النصف الاعلى احد شقي القيام فلما لم يثبت باستواء النصف الاعلى شبهة القيام كما في حالة القعود
وجب ان لا يثبت ايضا باستواء النصف الاسفل شبهة القيام قلنا القيام مع القعود متضادان والمفارقة
بين القاعد والقائم انما يثبت باستواء النصف الاسفل فلذلك اعتبر استواء النصف الاسفل لا استواء النصف
الاعلى ولان شبهة الشيء انما تكون عند اتصالها به لا عند انقطاعها عنه والركوع متصل بحقيقة القيام
والقعود منقطع عنها فثبت للركوع مشاركة القيام في احد شقيه مع اتصاله به فلذلك ثبت للركوع شبهة
القيام لا للقعود فان قيل اذا سهى عن تكبيرات العيد حتى ركع لم ياتي بها في الركوع ولو كان حال الركوع
كحال القيام لاتى بها قلنا الامام متمكن من العود الى القيام حتى ياتي بالتكبيرات فيما هو شبيه بالقيام بالقيام
بخلاف هذا المسبوق فانه لا يتمكن من الرجوع الى حقيقة القيام وهذا بخلاف القراءة والقنوت وتكبيرة
الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبهة بالقيام بوجه والحاصل ان تكبيرات العيد فيمن ادرك
الامام في الركوع نظير القضاء الذي هو بمعنى الاداء عندهما وعند ابي يوسف نظير القضاء المحض لا مثل
التكبير عند الفوت فيسقط اصلا كتكبيرات التشريق اذا فاتت عن وقتها وكذلك السورة
اذا فاتت عن الاوليين وجب قضاؤها في الاخريين لان محل القراءة جملة الصلاة لقوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القرآن فانه تعالى امر بقراءة القرآن والامر للوجوب وقراءته خارج الصلاة غير واجبة
فتعين وجوبها في الصلاة على الجملة والاطلاق لئلا يؤدي الى اهمال النص ولقوله صلى الله عليه وسلم لا
صلاة الا بقراءة وكل ركعة صلاة فتكون محلا للقراءة ولهذا اذا استخلف الامام في الشفع الاخير
اميا فسدت صلاته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله وان ادى فرض القراءة الا ان الشفع الاول تعين وابو ثمان
للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وذلك ما روي جابر وابو قتادة الانصاري رضي الله عنه ان رسول

صلى الله عليه وسلم كان يقرا في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاولتين بفاتحة الكتاب
وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب. كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وروى علي رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عنها كما يقال لسان الوزير
لسان الامير وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة لان محل اداء ركن القراءة القيام الذي
هو ركن الصلاة والقيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين في الركنية وكون القيام محلا للقراءة
من هذا الوجه ليس بثابت توجب اداء السورة فيه اعتبار الشبهة كون القيام محلا للقراءة
وان كان اداؤها فيه قضاء في الحقيقة لفوات محل القراءة بحكم خبر الواحد الذي يوجب تعيين
الركعة الاولى للقراءة ولهذا لو ترك الفاتحة في الاوليين وقرا السورة فيهما سقطت
الفاتحة وهذا دليل على ان قراءة السورة في الاخريين اعتبار شبهة الاداء بخلاف قراءة الفاتحة
لان المشروع من الفاتحة في الاخريين انما هو للاحتياط اذ شبهة كونها محلا لها ثابتة بقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكل ركعة صلاة فتجب قراءة الفاتحة في الاخريين على
هذا كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله حتى انه لو تركها ساهيا يلزمه سجدة السهو على
هذه الرواية واذا كان كذلك فلم تستقم اعتبار معنى القضاء اذ لا يجوز صرف الفاتحة الواجبة
في الاخريين الى ما عليه وهو الفاتحة الفائتة من الاوليين لان الركعة تخلو عن واجبها او لان
القضاء صرف ماله الى ما عليه وليس له على هذه الرواية قراءة الفاتحة في الاخريين فانه يجب
عليه قراءتها فيهما فلا يستقيم اعتبار معنى القضاء بخلاف قراءة السورة فانها ليست عليه
فيهما فيصح قضاؤها في محل شبهة الاداء واما على ظاهر الرواية فلا تقضى الفاتحة ايضا لان
قراءتها انما وجبت بخبر الواحد بصفة ترتيب السورة عليها الا ترى ان من نسي الفاتحة فتركها
قبل الركوع انه يقراها ويعيد السورة فاذا انتقل الى السجود فقد تم الانتقال ففات
وصف المشروع بخبر الواحد ثابت عملا فاذا تعذر رعايته على ما شرع سقط العمل فاما السورة فانها
شرعت مرتبة على الفاتحة وقد قدر على ذلك لان المتراخي يترتب لا محالة فلم تسقط عنه وكذا لم
يستقم اعتبار معنى الاداء بواسطة تكرار الفاتحة لان ما شرع منها مشروع اداء على هذا التقدير
لا قضاء فلو قراها ثانيا اداء ايضا يلزم تكرار الفاتحة وتكررها في ركعة واحدة غير مشروع
فلذلك تسقط الفاتحة لسقوط اعتبار معنى الاداء ايضا وفي هذا جواب عما يقال لم لا تستقم
قراءة الفاتحة في الاخريين قضاء عن الاوليين لما ذكر ينبغي ان تجب عليه قراءة الفاتحة في
الاخريين عن الاوليين اداء كما في السورة وجوابه ما مر ان قراءتها على وجه الاداء تؤدي الى
امر غير مشروع بخلاف قراءة السورة لما مر قوله والسورة لم تجب قضاء اي السورة لم تجب

والثابت بخبر الواحد

قضا

قضاء اي السورة لم تجب باعتبار القضاء اذ ليس عند القاضي في الاخريين في صلاة الفرض
قراءة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجبت باعتبار القضاء الاداء وانها لا تؤدي الى التكرار كما سبق
ذكره فيثبت بذلك ان قراءة السورة في الاخريين انما هي باعتبار الاداء للشبهة المذكورة وان
كانت قضاء في الحقيقة فتكون من القضاء الذي بمعنى الاداء وذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في تعليل هذه المسالة وقال لان القيام في الاخريين محل للفاتحة اداء فلو قراها على وجه القضاء
كان مغيرا به ما هو مشروع في صلاته مع وجود حقيقة الاداء وذلك ليس في ولاية العبد فيتحقق
فوات قراءة الفاتحة بتركها في الاوليين لا الى خلف فلا بد من القول بسقوطها عنه اذ لا مثل لها صورة
او معنى يقام مقامها فان قيل ان لم يصح تكرار الفاتحة اداء فلم لا يصح تكرارها مع صرف واحدة منها الى
٨٢ القضاء ولم يكن حينئذ تكرارها في ركعة واحدة من حيث المعنى لذهاب احدها الى محل الاداء تقديرا
كما صرف بعض العلماء قول محمد رحمه الله فيما قضى السورة في الاخريين وجهر الى السورة باعتبار انها صرفت
الى محلها فلم يكن جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة من حيث المعنى قلنا لا يصح ذلك لان رعاية الصورة
واجبة ايضا وعن هذا كان ظاهر الرواية فيما اذا قضى السورة في قول محمد رحمه الله وجهر مصروفا
الى الفاتحة والسورة جميعا لئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة صورة لوجوب رعاية
الصورة ثابت في هذا قال — رحمه الله فاما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه الى قوله
احيا لحقه في الوصف اقول — ان اقسام الاداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد ايضا
على الوجه المذكور اما الاداء المحض الكامل فهو رد الغاصب عين الحق في الغصب الى المغصوب منه
على الوجه الذي غصبه وتسليم البائع عين الحق وهو المبيع الى المشتري على الوجه الذي
اقتضاه عقد البيع واداء الدين ايضا من قبيل الاداء المحض الكامل وان كانت الديون تقضى بامثالها
لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا فان قيل ينبغي ان يكون اداء الدين اداء يشبه القضاء
اعتبارا للحقيقة والحكم قلنا لا يمكن ذلك خصوصا في باب الصرف والسلم لان الاستبدال
فيها حرام فاعتبار شبهه بالقضاء يوجب الحرمة واعتبار شبهه بالاداء لا يوجبها فكان
ترجيحا لجانب الحرمة على ما هو مخصوص في باب الربوا في الصرف لان الشبهة فيه ملحقة بالحقيقة
وليس هو بحرام بالاجماع فعلم انه من قبيل الاداء المحض الكامل ولان القضاء يبتنى على الاداء
فاذا لم يمكن الاداء لم يمكن القضاء لانه خلف عن الاداء وشرط صحة الخلف امكان الاصل والمعتبر
هذا بوجوب الكفارة في يمين حلف لمس السماء وعدمها في يمين الغموس ومسالة الكوز اذ الاصل
وهو البر ممكن في الاول دون غيره واذا كان امكان الاصل شرطا فلو جعل تسليم الدين
قضاء لاقتضى امكان الاداء وليس كذلك اذ لقضاء الدين طريق واحد فعلم انه اداء حكما

بدل بامثالها

بدل وشرط

فان قيل يرد على ذلك قضاء صوم الحائض فان الصوم لم يكن منها ممكنا اداء ومع ذلك صح القضاء الذي
هو خلف عن الاداء قلنا لا يرد عليه ذلك لان اداء الصوم منها ممكن قياسا لان الحيض لا يمنع صحة الصوم كالجنابة
وانما لم يجز اداؤه منها بخلاف القياس فكان الاداء ممكنا قياسا فيبنى القضاء على الاداء الممكن قياسا فيجوز القضاء
ولم يقل ان تسليم الدين اداء قاصر لانه ادى ما عليه من الجياد وانما القاصر هو اداء بدل الصرف والمسلم
فيه زيفا وزيادات لاداء باعتبار انهم الزيف من جنس الدراهم والحنطة وجنس الحنطة والقصور باعتبار
صفة الجودة التي يقع عليها مطلق العقود ونحو ذلك من القاصر وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف اداء
كامل لان الاستبدال فيهما حرام فجعل المقبوض عين ما استحق بالعقد حكما وان كان غيره حقيقة ادا
الواجب بالعقد دين والمقبوض عين والعين غير الدين فان قيل ينبغي على هذا ان يكون تسليم
الاثمان في سائر البيوع قضاء لا اداء اذ الديون تقضى بامثالها والاستبدال غير حرام قلنا ان
الاداء تسليم عين ما وجب بسببه الى مستحقه وتسليم ما وجب بالعقد بعده المثابة حكما فيكون غير ما وجب
اداء ولو كان مثلا لكان بدلا وفي الاستبدال يشترط التراضي ولم يشترط ذلك في تسليم الاثمان
بدليل ان المشتري اذا اتى بما وجب بالعقد يجبر البائع على القبول فعلم انه عين ما استحق بالعقد
واما الاداء القاصر فمثل ان يغصب عبدا فارغا فيرده مشغولا بالدين بان استهلك مال الغير او كان
ماذونا فلحقه الديون او بالجناية بسبب كان عند الغاصب بان يقتل غيره او يقطع طرفه ومعنى
القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه وكذا اذا سلم البائع المبيع مشغولا
بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك كالغاصب اذا غصب عبدا صحيحا ورده مريضا او محموما وكما
اذا حبلت الجارية المغصوبة او تعيبت بعيب آخر ثم سلمها البائع مشغولة بذلك الى ذلك المشتري
حتى اذا هلك العبد المبيع في ذلك الوجه بان قتل عند المشتري بالجناية الموجودة عند البائع
انتقض التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله لكونه تسليما قاصرا ويكون الرد موقوفا ان يراعي ذلك
الشغل ثم البيع عنده ويصير الاداء كاملا وكذا الحكم في الغصب فان الرد فيه موقوف عنده
ان برئ المغصوب من ذلك الشغل تم الرد والا انتقض وعندهما لا ينتقض التسليم لكونه
تسليما كاملا لان العيب لا يمنع تمام التسليم وكون المملوك مشغولا بالجناية ونحوها عيب عندهما
فعلى اصلهما صح الرد بلا توقف ولو تلف لا ينتقض لان وجود العيب مع قيام العين لا يمنع صحة
الرد عندهما فيتم الرد ولا يلزمه القيمة عند التلف واذا كان الاداء قاصرا فيما سبق لما ذكرنا بدل الاداء
انه لم يرده على الوصف الذي استحق عليه فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك المغصوب في يد المغصوب
منه قبل الدفع الى ولي الجناية تم التسليم ولا يلزم على الغاصب شيء ولقصور الصفة قلنا اذا
دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين انتقض التسليم ورجع المالك على الغاصب بقيمته اعتبارا للعين

وان الزيوف

٨٣

وان الزيوف في الدين اذا لم يعلم بها وكذا من الزيوف صاحب الحق وهو الدائن اداء باصله
لانه وان وجب عليه المديون الجياد لكن الزيوف من جنس حق الدائن لانها من جنس الدراهم لكونها من
الاثمان لكن ليس اداء بوصفه لعدم الوصف لان المديون لم يؤد الجياد وقد وجب عليه الجياد
لاقتضاء مطلق العقد السلامة عن العيب فاذا لم يؤد الجياد صار الاداء قاصرا ولهذا كان للدائن
ان يفسخ اداء المديون ويأخذ ما كان له عليه من الجياد ما دامت الزيوف المؤداة قائمة في يد الدائن
احياء لحقه ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الزيوف اذا هلكت عند القابض وهو الدائن بطل
حقه اصلا في الجياد لانه لما كان اداء الزيوف اداء باصله صار القابض مستوفيا حقه وبطل صفة الجودة
لانه لا مثل لها صورة ومعنى لما مر ان تسليم الجودة منفصلة غير ممكن وان الجودة غير متقومة شرعا
عند المقابلة بجنسها ولانه لا يمكن التوصل الى وصف الجودة الا بابطال اداء الاصل ونقضه بان يرد
الى المديون مثل ما قبض وذلك لا يجوز اذ ليس للمقبوض مثله اداء الرد بما عليه والقول غير مستقيم
اذ الانسان لا يضمن مال نفسه لنفسه والمقبوض ملك القابض فلا يكون مضمونا عليه لكونه غير
معهود في الشرع فان قيل لا يبعد ان يكون الشيء ملكا لرجل ويكون هو مضمونا عليه الا ترى ان كسب
الماذون له المديون ملك المولى وهو مع ذلك مضمون عليه وكذلك المرهون مضمون على الراهن وان كان ملكا له
باعتبار الفائدة وفي التضمين ههنا فائدة وهي احياء حقه في صفة الجودة قلنا ليس ما ذكرته نظير ما
قلنا لان كلامنا فيما اذا كان الضمان له مع انه مضمون عليه واما ما ذكرته من المسائل فالضمان هنالك
يجب للغرماء فلا منافاة فيه واستحسن ابو يوسف رحمه الله فاوجب رد مثل المقبوض لاخذ
الجياد احياء لحقه في الوصف مرعي وتعذر رعايته منفصلا عن الاصل كما مر فيرد القابض مثل المقبوض
حتى يقام ذلك مقام رد العين عند تعذر رد العين وينعدم به اصل الاداء فيطالبه بالاداء
المستحق بسببه وجواب ذلك يعلم مما سبق تقريره والفرق لابي يوسف رحمه الله بين هذه المسألة
وبين ما اذا ادى المزكي خمسة زيوفا الى الفقير من خمسة جياد حيث لا يجوز للفقير ان يرد مثل المقبوض
لاخذ الجياد عنده خلافا لمحمد رحمه الله هو ان الفقير انما اخذ ما اخذ بحكم الكفالة من الله تعالى لان
المعطي اداء ارزاق العباد على خالقها كما قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالذي
اخذه الفقير من الزكاة انما هو من الله تعالى لكون الزكاة حقه تعالى ابتداء على ما عرف واذا كان كذلك
فلا يجوز له الرد الى غير صاحب الحق ولهذا لو كانت قائمة في يد الفقير لا يتمكن من ردها واخذ الجياد
ولا كذلك ههنا اذ الحق للدائن وحقه في الوصف مرعي والفرق لمحمد رحمه الله انا لو اوجبنا قيمة
الجودة فيما نحن فيه يتحقق الربوا ولا يتحقق ذلك في الزكاة لانه لا ربوا بين العبد وبين المولى ومن
جملة الاداء القاصر ما اذا سلم البائع المبيع وهو مباح الدم لانه سلمه على غير الوصف الذي هو

مقتضى العقد اد العقد يقتضي سلامة المبيع فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل
الاداء وان قتل بالسبب الذي صار مباح الدم رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله لتصور الاداء
فاذا تحقق الفوات بسبب يضاف الى ما به صار الاداء قاصرًا فجعل كان الاداء لم يوجد وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهم الله يرجع بنقصان العيب اد الاداء قاصر لعيب في المحل فان حل الدم في المملوك
عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما دام المحل باقيا فاما اذا هلك بعيب حدث عند المشتري
وهو قتل ولي الجناية لم يقتصر به اصل الاداء وقد تلف هنا بقتل احدثه القاتل عند المشتري باختياره
لكن ابا حنيفة رحمه الله قال استحقاق هذا القتل كان بالسبب الذي به صار الاداء قاصرًا فيحال
التلف على اصل السبب الذي به صار قال ـــــ رحمه الله والاداء الذي هو في معنى القضاء الى
قوله وهذه الجملة في نكاح الجامع مذكورة اقول ـــــ الاداء الذي بمعنى القضاء مثل ان يتزوج رجل
امرأة على ابيها وهو عبد لغيره فاستحق الاب وجب قيمته للمرأة وان لم يقض القاضي بقيمته للمرأة
على الزوج حتى ملك الزوج ابا المرأة بوجه من وجوه الملك اسبابها لزمه تسليم اي المرأة اليها لانه
عين حقها فان قيل ينبغي ان لا يجب تسليمه على التقدير الزوج لانه ظهر انه ملك الغير فلم تكن
التسمية صحيحة قلنا كون المسمى ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى انه لو تزوج امرأة على عبد الغير   يمنع ح
صحت التسمية حتى اذا عجز عن تسليمه يصار الى قيمته لا مهر المثل وهذا بخلاف مسئلة البيع وهي
انه اذا باع عبدًا وسلمه الى المشتري واستحق من يد المشتري ثم ملك البائع لا يلزمه تسليمه الى المشتري
وههنا لزم الزوج تسليم الاب الى المرأة والفرق انه انما جاء هذا من قبل عدم انفساخ النكاح ووجود
انفساخ البيع لان الموجب للدفع هو البيع وهو قد انفسخ بخلاف النكاح فانه لم ينفسخ بالاستحقاق
فكان الموجب للدفع هو النكاح باقيا فيثبت موجبه وهو الدفع كذا اشار في الجامع الكبير للصدر الشهيد
رحمه الله واذا كان كذلك لزم الزوج تسليم اي المرأة اليها لكونه عين حقها الا انه اداء في معنى القضاء لان
تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما لوجهين اجمالي وتفصيلي اما الاول فلان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر ووضعته بين يديه والقدر كانت تغلي باللحم نصبا فقالت هو
لحم تصدق به علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة ولنا هدية مع ان العين واحدة
فعلم بهذا ان الملك يوجب تبدل العين حكما واما الثاني فلان تبدل الملك صفة له وبتبدل الصفة كحل
التصوق وحرمته يتبدل العين الا ترى ان الخل والخمر عينه انزع ان اصلها وجوهرها في كلتي الحالتين
واحد وهو ماء العنب فعلم ان تبدل الصفة يتبدل العين حكما فان قيل كيف تكون تلك صدقة
لبريرة وهي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها ومولى القرشي بمنزلة القرشي في حرمة الصدقة فينبغي
ان يحرم الصدقة لها قلنا ان ثبت حرمة الصدقة في بني هاشم دون غيرهم فا تنوالد غير وارد وان ثبت

حرمة الصدقة على القرشي ايضا فنقول الرواية محمولة ان صدقة التطوع يجوز دفعها الى بني هاشم وكون
الصدقة لها امارة كونها تطوعا اذا اللحم لا يتصدق به في العادة الا تطوعا او نقول ان دفع الزكوة الى المكاتب
الهاشمي يجوز لقوله تعالى وفي الرقاب فانه مطلق والاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه وبريرة كانت مكاتبة
ويحتمل ان التصدق باللحم عليها كان في حال كونها مكاتبة فيحمل عليه قوله ولهذا قلنا ولاجل ما سبق ان تسليم   اي ح
اب المرأة اليها تسليم عين حقها في المسمى فكان اذا قلنا ان الزوج اذا ملك اباها لا يملك ان يمنع المرأة اياه
لانه عين حقها ولكونه ذلك بمعنى القضاء قلنا انه لا يعتق عليها ابوها حتى يسلمه الزوج اليها او يقضي القاضي
بالاب لها لان تسليم عينه مثل من وجه لما سبق ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فلا يملك المرأة اباها الا بالتسليم
او بالقضاء ولهذا قلنا اذا اعتق الزوج اباها او كاتبه او باعه قبل التسليم الصحيح لكونه مثلا من وجه كما سبق
باينة وعلى الزوج قيمة الاب ولهذا قلنا ان القاضي اذا قضى لها بقيمة ابيها على الزوج قبل ان يملك الزوج
ثم ملكه ان حقها لا يعود الى الاب بناء على معنى القضاء لانه انتقل حقها الثابت في ابيها الى قيمته بقضاء   (٨٤)
القاضي فلا يعود الى ابيها ولو لم يجر في تسليم الاب معنى القضاء لعاد حقها الى الاب كمن غصب عبدًا
وغيبه فقضى القاضي بقيمته على الغاصب ثم حضر العبد فان حق المغصوب منه يعود الى العبد اذ ليس
في تسليم العبد شبهة القضاء وانما هو اداء محض ولهذا لو سلم الزوج اباها اليها بعد قضاء القاضي بالقيمة
لم يكن ذلك اداء مستحقا بالتسمية بل مبادلة بالقيمة التي تقرر حقها فيها حتى انها اذا لم ترض بذلك لا تجبر
على القبول بخلاف ما قبل القضاء لها بالقيمة كذا ذكره الشيخ شمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكر المصنف
رحمه الله في شرح الجامع الكبير فان استحقه رجل فنقض به له بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته فان
اشتراه الزوج من المستحق او ملكه بوجه من الوجوه فاراد ان يدفعه اليها فابت فانها تجبر على اخذه
فان طلبت هي فابى فانه يجبر على تسليمه اليها وهذه الجملة التي سبق ذكرها في هذا القسم من الاداء مذكورة
في نكاح الجامع اي الجامع الكبير فان الجامع اذا ذكر على سبيل يتصرف الى الجامع الكبير في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله
قال ـــــ رحمه الله ويتصل بهذه الجملة الى قوله على ما زعم لغو اقول ـــــ ويتفرع بالجملة التي ذكرها
من ان الاداء متنوع الى الانواع المذكورة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك ولم يعلم ان ذلك المطعوم هو
ما غصبه منه لم يبرأ عن الضمان عند الشافعي رحمه الله وقول المصنف رحمه الله طعاما اي طعاما ما يؤكل حتى
كان او لحما مطبوخا اما اذا كان دقيقا فخبزه فاطعمه المالك لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق وانما قيد بقوله فاطعمه
المالك ليظهر موضع الخلاف فانه اذا جاء المالك الى بيت الغاصب فاكل ذلك الطعام المغصوب من غير اطعام
الغاصب المالك فانه يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق وانما الخلاف في اطعام الغاصب المالك فعند الشافعي
رحمه الله في احد قوليه لم يبرأ لانه ما اتى بالرد المامور به لكون الاطعام ليس باداء ما امر باداءه لانه غره بذلك
فانه انما اقدم على الاكل بناء على انه اكرم ضيفه اذ المرء لا يحابي ولا يانف في العادات عن مال الغير عند الاباحة

وله علم انه ملكه ربما لم ياكله بل حمله الى عياله فاكل معهم والغرور غير مامور به شرعا فبطل كون الاطعام
ادا للمامور به نفيا للغرور قلنا ان الغاصب بري عن الضمان لان الاطعام ادا حقيقة لان الرد واجب على الغاصب
وقد اتي به اذ عين مال المالك وصل الى يده فيخرج الغاصب عن العهده وان لم يقبض المالك لانه اتي بما
عليه والاخذ ليس بواجب على المالك حتى يبطله جهله ولو كان الادا قاصرا لتم بالهلاك كما اذا ادى
الزيوف مكان الجياد ولم يعلم القابض حال المقبوض حتى هلك في يده فانه يتم الادا بالهلاك وكيف لا
يتم الادا ههنا وهو في الاصل كامل لوصول عين ماله عينه الى يده من غير تغيير ثم هلك في يده غاية
ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد المامور به ولكن تناول المغصوب منه العين
العين المغصوبة كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب وقد مر ان المغصوب منه اذا جاء الى بيت
الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب بري من الضمان فاما الخلل الذي
ادعاه الخصم وهو ان الغاصب غر المالك بذلك حيث لم يعلمه ان المطعوم هو ملكه الذي غصبه منه
ولو علم انه ملكه ربما لم ياكله الى اخره فانما وقع المالك في ذلك لجهله بان هذا طعامه والجهل لا يبطل الادا
الادا لانه ليس بعذر اذ هو في موضع الجلا لان الغاصب ظالم وتوقع الاحسان من الظالم جهل واضح
ولكن بالجهل المعهود وهو الجهل في موضع الجلا اعارا فكيف يكون عذرا ولان الاخذ غير واجب على
المالك حتى يبطله جهله والادا او الرد واجب على الغاصب وهو قائم بالرد فيخرج عن العهده لانه
اقام ما عليه وجهل المالك لا يضر لانه لا يمس المامور به شي واذا كان كذلك فكيف يكون جهل المالك
بان ذلك الطعام ملكه عذرا في تبديل اقامه الفرض اللازم وابطال ما وجد منه وهو الرد الى
المالك اذ رد العين الى المالك فرض لازم ولو تصرف المالك في ملكه مع جهله انه ملكه لم يمنع ذلك
صحة تصرفه الا ترى ان من يشتري عبدا ولم يقبضه فقال البايع للمشتري اعتق عبدي هذا
واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه وجعل ذلك قبضا ولزمه الثمن
لكونه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا ههنا واما الغرور فما كان
الا في اخبار الغاصب بان هذا طعامي واداء الواجب انما هو في وضع الطعام بين يدي المالك
وتمكينه منه ولا خلل في ذلك فيكون الغرور في غير الواجب وهو الادا او التمكين ثم الموقع في الغرور
وهو الجهل كما سبق فلا يكون عذرا والعادة التي ذكرها وهي الرغبة في اكل مال الغير وعدم التحامي
عنه فهو مخالفة للديانة الصحيحة فكان لغوا والتايد بالصحة لان الموضع موضع الاباحة فلا يكون
تناول مال الغير مخالفة للديانة مطلقا بل كان ذلك مخالفة لديانة المتقي المحترز عن الشبهة غاية الاتقا
والتحرز رجوعا الى قوله صلى الله عليه وسلم كل من كد يمينك وهذا لانه لا يعلم يقينا عدم الحرمة
في مال نفسه وتعلمه في ما اكتسبه بنفسه فلذلك زمن زاده المتقين غاية الاتقا ان لا يتجنبوا بظاهر

الحل بل يتخصصون غاية التفحص ويحترزون عما فيه وهم شبهة الحرمة وذلك لا يحصل في تناول مال الغير
بمجرد الاباحة فلذلك كان تناول مال الغير اكثر ما يحترز من مال نفسه لانه لا يجوز له ان يفعل في مال الغير ما يجوز
له ان يفعل بمال نفسه والعادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة واذا كان كذلك لا يكون شرقه العاده مبطلا
للادا الواجب الذي هو الادا الكامل لان عين صاحب الحق وصلت اليه من غير تغير كما ذكرنا وما كان واجبا في
الابتداء ينصرف الى الواجب وان اوصله باي طريق كان ثم هذا الخلاف ايضا فيمن غصب ثوبا ثم كساه الغاصب
المالك فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه فلا شي له على الغاصب عندنا خلافا له كذا في المبسوط قال [redacted] رحمه
واما القضا بمثل معقول الى قوله تخيرناه بين الوجهين اقول لما فرغ من بيان انواع الادا المتعلقة بحقوق
العباد شرع في بيان انواع القضا المتعلقة بحقوقهم فقال واما القضا بمثل معقول الى اخره اعلم ان القضا
المذكور على ثلاثة اقسام قضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وقضا هو في حكم الادا اما الاول فمثل ضمان
المغصوب عند الاتلاف فان الغاصب يودي ما لا من عنده هو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب
فكان قضا لا ادا لكنه بمثل معقول وهذا القسم الاول نوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة
ومعنى وهو في المثليات كالمكيل والموزون وانما الاصل في ضمان العدوان في باب الفروض كيفا
لحق جبر المتلف عليه حتى كان المثل صورة ومعنى بمنزلة الاصل من كل وجه فكان ذلك سابقا على المثل معنى
لا صورة لانه اتم في المقصود واذا كان كذلك فلا يصار الى المثل معنى الا عند الضرورة كما لا يصار
الى المثل الا عند تعذر رد العين حتى لو اراد ادا القيمة مع وجود المثل في ايدي الناس كان للمغصوب
منه ان يمنع من قبوله واذا انقطع من ايدي الناس فحينيذ تحقق الضرورة فيعتبر المثل معنى وهو القيمة
ويسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته وانما عد تسليم القرض من باب القضا لا من الادا الكامل
فيه ممكن وهو رد عين المقبوض اذا كان موجودا عند المستقرض فاما اذا انفقه فانما يرد مثله
انفقه فكان قضا بخلاف قضا الديون فانه من باب الادا الكامل لان رد عين المقبوض غير متصور فيه
فقام القضا مقام الادا في الكامل ضرورة فان قيل ينبغي ان يكون القرض قضا يشبه الادا لانه
قضا من حيث الحقيقة وادا من حيث الحكم لان القرض اعارة فيكون المودي عينها تقديرا حكما ضرورة جريان
الربوا في النقد بالنسية فيصير كتكبير العيد في الركوع فانه قضا يشبه الادا وكذا السورة اذا
فاتت عن الاوليين فقريت في الاخريين قلنا التكبير في الركوع ادا من وجه لان محل الادا باق من
وجه كما سبق بيانه وكذا قراة السورة في الاخريين فلذلك كان قضا فيه معنى الادا اما ههنا فقد
فات محل الادا بعد الانفاق من كل وجه فلم يكن له شبه بالادا فذكر في قسم القضا المحض وانما جعل المودي
في القرض عينا تقديرا حكما لضرورة قضا حاجات الناس وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
فلم يظهر في كونه ادا واما المثل القاصر فالمثل معنى لا صورة كالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله كالرطب

ونها لا مثل له كالحيوان لان حق المستحق في الصوره والمعنى لكن الحق في الصوره قد فات للعجز عن القضا
به اذ لا مثل له اولانه انقطع مثله صوره فبقي الحق في المعنى ولاجل ان المثل الكامل وهو المثل صوره ومعنى
مقدم على المثل معنى قال ـــــ ابوحنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا قبل البرا ان القاطع هلك
كقطع ثم يقتل ان شا الولي لان القطع ثم القتل مثل كامل لانه مثل للاول صوره ومعنى والقتل بدون
القطع مثل قاصر لكونه مثلا معنى لا صوره فيكون الراي الى الولي في ذلك وقال ـــــ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يا الولي يقتل القاطع ولا يقطع يده لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق من القاتل لموجب القطع
وهو ازهاق الروح بالسرايه نظرا الى غرض القاطع والا لما كان مباشر القتل بعده فعلم بذلك ان مراده من
تطعه قتله لكن امر الجنايه وشانها وهي تؤول الى القتل نظرا الى غرض القاطع والا لما كان مباشر القتل
بعده فعلم بذلك واذا كان كذلك فالقتل من الولي مثل كامل فلا يصار الى القطع وقلنا هذا كما ذكرتم من
جهه المعنى اما من جهه الصوره في باب جزا الفعل فليس كذلك لان التشفي انما يتعلق بصوره فعل
الجاني الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع وهو السرايه لان بعد القتل لا يمكن سرايه القطع الى القتل
فكان قتله بمنزله البرء من القطع من حيث ان المحل يفوت فلا يتصور السرايه بعد فوات المحل فيجعل كالبرء
من هذا الوجه ولان القتل عله مبتداه اي مستقله لازهاق الروح فالحق لحكم الجزا فوق الاول وهو
وهو القطع حتى اذا كان القاتل غير القاطع بان قطع يده شخص وقتله اخر كان القصاص في النفس على
القاتل خاصه ولا شي على القاطع فعلم بذلك ان القتل يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لموجب القطع
لما سبق بيانه اولان القتل بعد القطع يكون اتماما للفعل الاول لان قطعه يحتمل ان يسري فيموت
من قطعه فكان قتله بعد القطع محققا لتلك السرايه وهذا لانه يحتمل ان يكون مراد القاطع من القطع
القتل فكان قتله بعد ذلك محققا لموجب القطع فكانت الجنايتان متحده من هذا الوجه وعلى تقدير محو اثر
القطع كانت الجنايه متعدده فلذلك خيرنا الولي بين الوجهين ان شا مال الى وجه التعدد فيقطعه
ثم يقتله كما لو برا ثم قتله وان شا مال الى وجه الاتحاد فيقتله ابتدا من غير سابقه القطع والمثل
واجب في الضمان والاول هو المثل الكامل والثاني هو القاصر وانما قال رحمه الله في باب جزا الفعل
لان في باب ضمان المحل لا يراعى الصوره فان من قطع احدى قوايم دابه انسان ثم اتلفها يجب
على المتلف قيمه الاتلاف فحسب ولو كانت الصوره معتبره لكان ضمان النقصان واجبا ثم القيمه
بالاتلاف وقال في مختصر الحاكم ولو كان لكل واحد من الجنايتين جاز على حده وهما جميعا عمدا او
خطا او احدهما عمد والاخر خطا اخذ كل واحد منهما بجنايته واثر المحو ثابت في غير هذا ايضا فانه
اذا رمى انسان الى الصيد بدون التسميه وجرحه ثم ادركه حيا وذكاه يحل فعلم بان الفعل
الثاني ماح اثر الفعل الاول ولو لم يمح لما حل بالتذكيه واليه وقعت الاشاره في قوله تعالى

التكملة
العاصمي
شرح البزدوي

٨٦

لما انها صنعا وهو الكسب ثم انه تعالى شرع ابتغا الابضاع بالمنافع كرعي الغنم بقوله تعالى على ان
تاجرني ثماني حجج ولهذا جاز ان يتزوج الرجل امراه يرعى غنمها سنه ويجوز ذلك مهرا لها واذا كان كذلك كانت المنافع
متقومه عند العقد بالتراضي اذ لولا ذلك لما جاز رعي الغنم مهرا لان شريعه الابتغا انما هو بالمتقوم ولا يقال
ان المنافع جعلت امثالا للاعيان في باب العقود ولم يعتبر التفاوت الفاحش بينهما فكذا لا يعتبر ذلك في ضمان
العدوان وتجعل المنفعه مثلا للعين لانا نقول هذه المقايسه باطله لان للرضا اثرا في ايجاب اصول الاموال
كالمبيع وفضولها كالثمن الا ترى ان المال يجب بالشرط مقابلا بغير مال كاعتاق العبد على المال وخلع المراه
٨٦ عليه وكبدل الدم ويجوز بيع عبد قيمته الف درهم بالوف فثبت اصل المال في المسله الاولى والفضل في
الثانيه بالتراضي والرضى ليس بموجود في ضمان العدوان فلا يثبت شي مما ذكرناه بالعدوان فهذا قياس
بدر لا يقوم الا بوصف تقع به المفارقه بين الاصل والفرع وهو وجود التراضي في باب العقود وعدمه
وكل في باب العدوان وكل قياس هذا شانه فهو باطل على ما سيانى بيانه في باب القياس وذلك مثل قول بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وكذا
بدر قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابه وفي بعض نسخ هذا الكتاب مكان
اي لان ماسبق بيانه لان المتقوم لا يسبق الوجود الى اخره اي لان تقوم الشي لا يسبق وجوده وبعد وجوده
لا يسبق احرازه واتما فلا يثبت تقوم الاعراض وهي المنافع الا ان يثبت لحرازها اي احراز الاعراض
بولايه العقد حكما شرعيا بنا على جواز العقد فلا يثبت تقوم الاعراض المنافع في غير موضع العقد
ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقام المنافع للحاجه الى ذلك وهذه الحاجه انما تتحقق
في العقد فيثبت هذا الحكم فيما يترتب على العقد من الضمان الا ترى ان ضمان العقد جايزا كان او فاسدا
يجب بالتراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين فانه اذا غصب جيدا يجب عليه ضمان الجيد الى
غيره من اعتبار اوصاف العين في الضمان الاول لا يمكن ايجاب الضمان عليه نحو اهدار الصوره فيما لا مثل
له والرجوع الى الاوصاف يمنع تقوم المنافع لان ضمان العدوان يستدعي المماثله لانه ضمان جبران
فيقتضي جبر ما فات لا زايدا عليه اذ لا جبر في الزايد على الاول ضروره ومال الغاصب
معصوم مضمون فيصان عن التعدي كمال المغصوب منه فلا يزاد على الغاصب في الضمان اما ضمان
العقد فلا يعتمد اوصاف العين حتى لم يعتبر فيه المماثله لما عرف من انه عقد مرابحه واسترباح
وطلب المماثله يفوت هذا المقصود الذي شرع العقد لاجله فلم تعتبر المماثله ولان التفاوت بين
ما يبقى ويتقوم العرض به وهو العين وبين العرض القايم بما يبقى وهو المنفعه تفاوت فاحش
فلا يصلح العرض مثلا لما يبقى معنى بحكم الشرع في ضمان العدوان بخلاف ضمان العقد لان شرعه

العقود بنيت على الوسع والامكان والتراضي باعتبار الحاجة الى العقود فلم يعتبر فيها التفاوت
واعتبر ذلك في ضمان العدوان فان قيل يرد على هذا الخضراوات فانها غير باقية وتضمن بالاعيان
الباقية معانه لا مماثلة بين الباقي وغير الباقي قلنا المماثلة بين الخضراوات وبين الاعيان الباقية موجودة
في اصل البقا فان كلا منهما قايمة بنفسها غير انهما اختلفتا في مقدار البقا والحكم لا يتعلق بمقدار
البقا لان ذلك لا نهاية له فانه متفاوت في نفسه فعلق الحكم باصل البقا تيسيرا واذا كان كذلك
فاعتبر التفاوت في ضمان العدوان وسقط اعتبار ذلك في ضمان العقود الا ترى ان اعتبار هذا
التفاوت بين العين والمنفعة في باب ضمان العقد يبطل الضمان اصلا واعتباره في ضمان العدوان
لا يبطله اصلا بل يوخره الى دار الجزا وهي الدار الاخرة لانه انما بطل الضمان في العدوان حكما لعجزنا
عنه لانا لم نجد مثلا للمنفعة كتتميم الحر وضربه الذي لا قصاص فيه حيث لا نجد له مثلا لعدم الضمان
في نفسه وضرر التاخير دون ضرر الاهدار والا ترى ان اهدار التفاوت بين العين
والمنفعة يوجب ضررا لازما بالغاصب في الدنيا والاخرة وهو اسقاط حرمة ماله ان اوجبنا
الضمان وان لم نوجب الضمان لم نهدر حق المغصوب منه بل نوخره الى الاخرة كما مر ولم يجب التمييز
بين الجايز والفاسد في ضمان العقود لان العقود تجري بين العوام غالبا وهم لا يميزون بينهما فلو
وجب التمييز بينهما لادى الى الحرج وهو منه نوع شرعا فلم يعتبر ما يودي الى الحرج فيما شرع لدفع الضرورة
والحرج لئلا يعود على موضوعه بالنقض ولان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا بنفسه ليعرف حكمه موضوعه ح
من عينه فلا بد من ان يجعل حكمه مردودا الى الجايز في حكم الضمان فثبت هذا الحكم فيما يترتب على
العقد من الضمان جايزا كان او فاسدا ثم اعلم ان ما ذكرناه من ان منافع الاعيان لا تضمن صورتين
غصب المنافع واتلاف المنافع فاما غصب المنافع فهو ان يغصب عبدا ويمسكه اياما ولم
يستغله ثم رده الى مولاه واما اتلاف المنافع فهو ان يستخدمه ويستغله ثم يرده الى مولاه
فعندنا لا يضمن شيئا في الصورتين وعند الشافعي رحمه الله يضمن فيهما ولكن بينهما تفاوت
عنده في موضع اخر فانه اذا غصب الحر وامسكه اياما لم يضمن منافعه لان الحر في يد نفسه
واما اذا استخدمه فاتلف عليه ضمن وفي العبد يضمن في الصورتين ثم هذه المسئلة مبنية على
اصلين مختلف فيهما بيننا وبينه احدهما ان المنافع زوايد تحدث في العين شيئا فشيئا وزوايد
المغصوب ليست مضمونة على الغاصب عندنا مضمونة عنده والثاني ان الغصب الموجب
للضمان عنده يحصل باثبات اليد واليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين وعندنا لا يتحقق
الغصب الا بيد مفوتة ليد المالك وذلك لا يتحقق في المنافع لانها لا تبقى وقتين فلا
يتصور كونها في يد المالك ثم انتقالها الى يد الغاصب حتى تكون يد الغاصب مفوتة يد المالك

فلذلك

٨٧

فلذلك لا تضمن المنافع بالغصب عندنا كذا في المبسوط وغيره قال رحمه الله فاما
القضا بمثل غير معقول الى قوله بل حسنا اقول القضا بمثل غير معقول المعنى بمثل غير المال
المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كالنفس تضمن بالمال في الخطا فان المال ليس بمثل للنفس
لا صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان الادمي مالك متبذل لما سواه والمال
مملوك متبذل فلا يتشابهان ولان الادمي مفضل على كثير من المخلوقات بدون صفة الاسلام
ومعها مفضل على جميع البرية لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية والمروي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان البشر افضل ام الملايكة فقال البشر وقرا قوله تعالى اولئك
هم خير البرية وفي كون البشر افضل من الملايكة تفصيل واختلاف يعرف في موضعه واذا كان
المال كذلك فلا يكون المال المخلوق لاقامة مصالح الادمي مماثلا لنفسه الفاضلة ولاجل ان ضمان
غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضا بمثل غير معقول قلنا ان المال غير مشروع شرعا عند
٨٧ احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة وهي جز الرقبة ومعنى وهو ازهاق الروح
وهو اي القصاص الى الاحيا الذي هو المقصود بالنص وهو قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
اقرب لان الاحيا انما يتحقق في القصاص لا في المال وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم
قتل مهلهل باخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وايل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة
ويقع بينهم التناجز فلما جا الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي حيوة او نوع من الحياة
وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل لانه اذا هم بالقتل
فعلم انه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سبب
حيوة نفسين وانما قيد بقوله شرعا احترازا عن شرعية المال صلحا فان للولي القصاص واخذه
صلحا واذا كان المال ليس بمثل للنفس صورة ومعنى فلم يجز ان يزاحم القصاص بالمثل
له صورة ومعنى وهو المال وفيه نفي لقول الشافعي رحمه الله فان له هنا قولين في قول يوجب
القاتل القتل العمد احد الشيين اما المال واما القصاص ويتعين احدهما باختيار الولي وفي القول
الاخر موجبه القصاص الا ان للولي ان يختار اخذ الدية من غير رضا القاتل ولما كان المال احد موجبي عفوه ح
احد موجبي القتل العمد لم يصح المريض مرض الموت في حق المال لان العمد عنده يوجب المال ولا
وصية للقاتل واما في حق القصاص فيصح كذا في المبسوط وانما شرع اي المال عند عدم المثل
القاتل وهو فيما اذا قتل خطا بنص لا يعقل منه الا صيانة دم المقتول عن الهدر وقوله منه بدل الاستهلال
من صيانه اي وانما شرع المال في الخطا منة من الشارع على القاتل فان سلمت له نفسه لعذر الخطا
وللمقتول اي وعلى المقتول وان كان من ضمن بدليل قوله على القاتل بان لم يهدر حقه اي دمه كما هو

في بعض النسخ ولما سبق ان تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم قضا لمثل غير معقول
فاما اذا قتل رجل رجلا عمدا فادعى القاتل ان ولي المقتول قد عفى عن القصاص وشهد الشهود
بذلك وقضى القاضي به حتى بطل القصاص ثم رجع الشهود عن شهادتهم ان الشهود لا تضمن القصاص
اولية بشهادتهم الباطلة على العفو عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وكذا اذا قتل القاتل من
ليس بولي للمقتول لا يضمن لولي المقتول الاول شيئا بسبب قتله القاتل لان القصاص الثابت
للولي ليس بمتقوم بدليل ان احد الاولياء اذا عفا عن القصاص وابطل حق الباقين فيه لا يضمن لهم
شيئا ولو كان متقوما لضمن كعبد بين جماعة اعتقه احدهم واذا كان كذلك فلم يكن المال المتقوم مثلا
له صورة ومعنى فلا يضمن به وانما شرعت الدية في القتل الخطاء صيانة لدم المقتول عن الهدر
كما مر ولا دم هنا يستحق الصيانة عن الهدر لان الثابت ههنا مجرد حق استيفاء القصاص وليس
له مثل صورة ومعنى فلا يضمن وانما اعاد قوله وانما شرعت الدية لاعادة قوله فلم يكن له مثل صورة
ومعنى لتعليل مسئلة اخرى ذكرها وقوله والعفو لا نفي العفو هدرا وتقرير الجواب انه مندوب
اليه شرعا فكان جائزا ان يعتقد راي القصاص ان كان هدره حسنا كتمتعا للعفو قال
رحمه الله ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن الى قوله فاشبه الغصب اقول ولا جائز ان
تضمين غير المال المتقوم بالمال المتقوم غير معقول قلنا اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
ثلاثا او بائنا بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم يضمنا للزوج شيئا عندنا وكذا اذا
قتل رجل منكوحة انسان لا يضمن للزوج شيئا عندنا بما فوت عليه من ملك النكاح وعند الشافعي
رحمه الله يضمن القاتل والشهود له مهر المثل في الصورتين وكذا المرأة اذا ارتدت بعد الدخول
لا تضمن هي عندنا للزوج شيئا بسبب ردتها لان الفائت بهذه الصور هو ملك البضع وليس
بمال متقوم فلا يكون المال المتقوم مثلا له صورة ولا معنى وهذا لان ملك النكاح مشروع
للسكن والنسل والمال يبذل لاقامة المصالح فكيف يكون بينهما مماثلة ولان الملك عبارة عن
القدرة او الشد والربط او الاختصاص بالمطلق الحاجز وكيف ما كان المزوجها مهر المثل لان
البضع متقوم بدليل تقومه عند الدخول في ملك الزوج فيتقوم عند الخروج ايضا لانه الخارج
من ملكه عين ما دخل في ملكه والمتقوم مضمون بالاتلاف قلنا انما تقوم بالمال بضع المرأة عند
الدخول تعظيما لخطر البضع وعظمته لكي يصونها عن الابتذال والاستهانة ولا يملكها مجانا فاما
ملك الزوج فلا يكون له خطر والبضع محل ذو خطر كالنفوس اذ النسل يحصل بسببه ووقت الملك
هو وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك فكان الخطر للمملوك لا غير فيكون هو المتقوم اظهارا
لخطره فاما الملك الوارد على البضع وهو ملك النكاح وحل الاستمتاع فلا خطر له ولا تقوم لان

ذلك

ذلك الملك لم يتعرض بشيء فلا يحتاج الى الانجبار بالمال فلا يجب الضمان على من ابطل ذلك الملك (والمذا)
الذي هو غير متقوم ولهذا صح ابطال ملك النكاح بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض لان
ابطال ذلك بالطلاق غير محتاج الى الشهود والولي والعوض لكون الملك الوارد على البضع غير خطير
وليس كذلك النكاح بغير شهود وعوض فانه لا يصح وكذا بغير ولي في صورة الصغيرة وفي غيرها
ايضا عند من يقول به ولهذا لم يجعل له اي للبضع حكم المتقوم عند الزوال لان المال الذي وجب على
الزوج عند النكاح انما وجب لجبر نقصان حل البضع بكونه مملوكا ووقت زوال الملك هو وقت
عدم التعرض للبضع بل الزوال اطلاق له فلا يجب عند زوال الملك عنه شيء لانه لا يحتاج الى الجابر
لعدم النقصان واذا كان كذلك فلم يجعل للبضع حكم التقوم عند الزوال الا ترى ان الزوج لا يملك عليها عينها
وانما يملك عينها ونفس ذلك خطر وشرف فلا حاجة الى تقومه وقوله ولا يلزم الشهادة بالطلاق
قبل الدخول الى اخره جواب عما يقال ان الشهادة بالطلاق قبل الدخول توجب عند الرجوع عن
الشهادة ضمان نصف المهر للزوج على الشهود مع ان البضع غير متقوم عند الخروج كما قلتم وتقرير
الجواب ان ضمان نصف المهر في تلك الصورة لم يجب قيمة للبضع الا ترى ان مهر المثل لا يجب كاملا
وهذا دليل على ان نصف المهر به ليس بضمان لقيمة البضع اذ لو كان كذلك لوجب مهر المثل تاما كما قال
الشافعي رحمه الله لان ذلك قيمة البضع وجبر النقصان يعتمد القيمة الا ترى ان من غصب عبدا قيمته
الف درهم وثمنه مائة درهم فان على الغاصب عند الهلاك الفا لا مائة باعتبار القيمة فعلم
انما وجب من نصف المهر لم يجب قيمة للبضع وانما وجب للاتلاف وذلك ان المسمى الواجب بعقد (بعقد)
النكاح لا يبقى في تسليم ذلك المسمى عند سقوط تسليم البضع كما اذا مكنت ابن زوجها
من نفسها او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول فانها لا تستحق المهر وههنا قد فات المعقود
عليه من الزوج قبل التسليم بسبب ليس هو من قبل الزوج بل من قبل الشهود فلا يجب على (مات)
الزوج شيء كالمبيع اذا فات قبل القبض لا يجب على المشتري لانفساخ البيع ولما اوجب الشهود على الزوج (الزوج)
تسليم نصف المهر مع فوات تسليم البضع كان ذلك الايجاب قصرا ليد الزوج عن ذلك المال (هو)
الذي هو نصف المهر وتفويتا على الزوج يده في ذلك فكانهم غصبوا ذلك المقدار وهو نصف
المهر من الزوج فيجب عليهم ضمانه كذلك لا لقيمة البضع اذ لم يجعل له حكم التقوم عند الخروج والزوال
كما مر وانما وجب نصف المهر بالطلاق قبل الدخول بطريق المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة
فيوجب سقوط جميع المسمى وقيل الاشكال الذي مر ذكره يرد على اصل الشافعي ايضا رحمه
الله حيث لم يقل بوجوب قيمة البضع تامة على الشهود مع انهم ابطلوا ملك النكاح وهو متقوم عنده
وجوابه ان المهر بتمامه مسلم للزوج لان بالشهادة بالطلاق قبل الدخول سلم للزوج براءة نصف

المهر ويرجع ايضا على الشهود بالنصف فيسلم له الحل قال رحمه الله واما القضا الذي في حكم الادا الى قوله فلم تعتبر عند القدرة اقول القسم الثالث من القضا هو القضا الذي في حكم الادا وذلك مثل رجل تزوج امراة على عبد بغير عينه او ادى قيمته اجبرت المراة على القبول وكان ادا القيمة قضا في حكم الادا لان العبد المطلق معلوم الجنس مجهول الوصف فكان معلوما من وجه مجهولا من وجه وانما يصار الى القيمة عند العجز عن تسليم الاصل وهو العبد المطلق فصح تسليم الاصل من جهة انه معلوم الجنس والعلم يثبت القدرة على التسليم واحتمل العجز عن الادا من جهة انه مجهول الوصف والجهالة تثبت العجز فان ادى الاصل صح باعتبار كونه معلوم الجنس ويكون ادا المسمى بتسليم عبد وسط ولهذا اجبر المراة على القبول عملا بجهة الادا كما لو كان ادا من كل وجه وهو في تسليم العبد المعين اذا كان مسمى وان اختار جانب العجز عن الادا باعتبار جهالة الوصف وجبت قيمة العبد لتعذر تسليم عين المسمى لجهالته وكان تسليمها قضا في حكم الادا كما مر لا ادا في حكم القضا او وجود حد القضا فكان جانب القضا فيه راجحا ولما كان الاصل وهو العبد المطلق لا يتحقق اداوه الا بتعيينه لامتناع ادا غير العين ولا يثبت التعيين الا بالتقويم صار التقويم من هذا الوجه اصلا لا خلفا فصارت قيمة العبد المذكور مزاحمة للمسمى بجهالة الاصالة المذكورة فاجبرت المراة على القبول اذا اتى الزوج بايهما كان بخلاف العبد العين اي المعين اذا كان مسمى او المكيل او الموزون اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه او وصفه من غير تقويم فصارت قيمته قضا محضا ليس فيه معنى الادا فلم تعتبر القيمة عند القدرة على تسليم المستحق وهو العبد المعين فلا تجبر المراة على قبولها الا عند تحقق العجز عن تسليم ما هو المستحق كما في ضمان الغصب قال رحمه الله ومن قضية الشرع في هذا الباب الى قوله غير موجب بحال اقول لما ذكر صفة حكم الامر شرع في بيان صفة المامور به فقال ومن قضية الشرع في هذا الباب الى اخره اي ومن مقتضى حكمة الامر في باب الامر ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكون حكم الامر مامورا به والامر حكيم لا يامر بالقبيح وانما يامر بالحسن لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشا ولان صح المامور به يستلزم الامر بالمحال وهو ان المامور به واجب الاقدام والقبيح واجب الاعدام فلو كان المامور به قبيحا لكان الشي الواحد في حالة واجب الاقدام والاعدام وهو محال ولم يثبت ذلك الحسن بمقتضى اللغة اذ الامر لغة يتحقق في الحسن والقبيح جميعا لتنا بر التعاريف الا ترى ان الامر كما جا من الله وهدي جا من كفر وعصى ولانه لو كان مقتضيا كذلك لكان الكفر والسفه والعبث حسنا اذا قيل اكفر ونحوه وكذا لم يثبت بمقتضى العقل لان العقل غير موجب حسن الشي ولا قبحه بحال عندنا خلافا للمعتزلة لقبح

سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى بل العقل آلة لمعرفة حسن الاشياء وقبحها وانما عرف حسن المامور به بالشرع لا غير لما عرف ان التحسين والتقبيح عندنا شرعي لا عقلي ولانه ورد النسخ في بعض المامورات من نحو امساك الزواني في البيوت والعفو والصفح من الكفار المحاربين وجواز الصلاة بالتوجه الى بيت المقدس ولو كان الحسن فيه عقليا لما ورد من النسخ على خلافه لان العقل لا يتبدل لكون حسنه ذاتيا ولانه ورد الامر فيما لا يدرك اصلا بالعقل كذبح الاضحية واذا كان كذلك فكان حسن المامور به شرعيا وهو من مدلولات حكم الامر عندنا وعند الاشعري من موجبات الامر لانه لا حظ للعقل عنده من معرفة الحسن والقبح وبالامر والنهي فان قيل الحسن للمامور به اما ان يكون بعد وجوده او قبل وجوده لا سبيل الى الاول لان المامور به انما هو الفعل وهو عرض والحسن ايضا عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض ولا سبيل الى الثاني لانه قبل الوجود معدوم لا يقبل الحسن ولا القبح فلا يستقيم حينئذ (٨٩) وصف المامور بالحسن ولا بالقبح فلا يستقيم حينئذ قلنا نختار الامر الاول وجب ما ذكرتم من المحذور بان في قيام العرض بالعرض لا بد من الانتها في الاخرة الى الجوهر اذ لا بد للعرض من محل جوهري فيكون الكل في حيز الجوهر وهو الاصل فالكل قائم به واذا كان كذلك كان الحسن بعد وجود المامور به قائما بالجوهر وهو الفاعل لقيام الفعل به لا بالعرض وقيل ان الفعل يوصف بكونه واجبا وندبا ومحرما لدخوله تحت ايجاب الله تعالى وندبه وتحريمه كالوصف بكونه حادثا لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث بحدوث قائم به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر وانه يودي الى التسلسل وهو باطل فكذا نقول فيما نحن فيه ان الفعل حسن لدخوله تحت تحسين الله به وحينئذ يجوز اتصاف المامور به قبل وجوده بصفة الحسن والقبح كوصف المعدوم بكونه مخبرا عنه اذا قلت المعدوم غير ثابت او متميز قال رحمه الله وهذا الباب بيان صفة الحسن للمامور به الى قوله وهذا القسم يسمى جامعا اقول المامور به في حق الحسن نوعان في باب بيان صفة الحسن للمامور به وهما حسن لمعنى في نفسه بمعنى ان يوجب الحسن للمامور به في ذاته لا في غيره وحسن لمعنى في غيره والنوع الاول ثلاثة اقسام قسم لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن في حال من الاحوال لان حسنه في ذاته فلا يسقط عنه لعدم سقوط المامور وهو يد ورمع المامور به كالتصديق بالقلب في الايمان بالله تعالى على ما ياتي ذكره وقسم يقبل سقوط هذا الوصف عن المكلف في بعض الاحوال بمعنى ان التكليف به يسقط لان حسنه يسقط عنه لان حسنه لذاته فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه يحتمل سقوط التكليف به بعارض وذلك كالاقرار فانه يقبل سقوط وصف الحسن

عنه على معنى انه لا يحتمل الملك الاقرار عينا في حالة الاكراه ثم لا يلزم من هذا السقوط
الاباحة اي الجايز ان تسقط صفة الحسن ثم لا تباح الاظهار ولهذا صار العزيمة عند الاكراه
الصبر لانه ما صار الاظهار مباحًا وسقطت صفة الحسن حتى رخص للمكره الاظهار وقسم منه ملحق
بالحسن لمعنى في نفسه لكنه مشابه للذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة اقسام ايضا قسم منه ماحسن [illegible] ولا
يتادى للجمعة به وقسم منه ماحسن لمعنى في غيره لكن ذلك الغير يتادى بنفس المامور به كالجهاد فانه
في نفسه تعذيب عباد الله لكنه حسن لقهر الكفر وقهرهم يحصل بالجهاد واذا كان كذلك كان نوعًا
ماحسن لمعنى في نفسه منه حسن لحسن في شرطه وهو كون القدرة شرطًا به بعد ما كان حسنًا
لمعنى في نفسه او لمعنى به ويجوز ان يكون الشي حسنا لمعنى في نفسه وحسنا ايضا لمعنى في غيره كما اذا
قال والله لا صلين ظهر اليوم كان الظهر حسنا باعتبار انه مامور به وحسنا ايضا باعتبار معنى
وهو البر في يمينه تعظيما لاسم الله تعالى وله نظير ايضًا في الحسيات وذلك كامراة حسنا في نفسها
خلقة ثم اذا البست اثوابا فاخرة وزينت نفسها كانت حسنه في نفسها وحسنه لمعنى في غيرها
ويسمى هذا القسم جامعًا لكونه جمع النوعين وهما ماحسن لمعنى في نفسه وما حسن لمعنى في غيره
فصار جامعًا حسنين حسنا في نفسه وحسنا في شرطه وذلك كالايمان بالله تعالى والصلاة
فان ذلك حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وانما اورد هذا القسم
في النوع الثاني مع انه جامع للنوعين لحصول الزايد من الغير فكان مناسبًا للنوع الثاني لكن هذا
الغير لا يختص بالنوع الثاني بل يشمل النوعين فسمي جامعًا واذا كان كذلك ثبت ان المامور
به في صفة الحسن على ستة اقسام وبيان الانحصار فيها هو ان المامور به في صفة الحسن اما
ان يكون حسنا لمعنى في نفسه او في غيره والاول اما ان يعرف حسنه بمجرد العقل بالنظر في
وضعه من غير واسطة الشرع كالايمان والعدل والاحسان او بالشرع بغير واسطة حقيقة
او حكمًا كالصلوة وكالزكوة والصوم والحج والثاني ان ذلك الغير اما شرط اولا والثاني اما ان
لا يتادى بما قبله بل بما بعده بفعل مقصود او يتادى بفعل المامور به والاول هو ماحسن
لحسن شرطه قال رحمه الله اما الضرب الاول الى قوله دلالة على التصديق اقول اما
القسم الاول من النوع الاول فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته فانه حسن لمعنى في عينه
لان فيه اقرارًا بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واثباتا للخالق الرازق وانه حسن
في نفسه غير ان الايمان نوعان الاول تصديق بالجنان وهو ركن لا يحتمل السقوط اي سقوط
وصف الحسن بحال حتى اذا بدله بضده بسبب عذر الاكراه لم يعد ذلك منه كفرًا بشرط
ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان وهذا لان اللسان ليس بمعدن التصديق اذ لو كان معدنا

للتحقيق

للتصديق اذ لو كان معدنا للتصديق للزم ان يكون اقرار المنافق لانهم قالوا نشهد انك لرسول
الله وقال تعالى في مقابله شهادتهم والله يشهد ان المنافقين لكاذبون نعلم ان اللسان ليس بمعدن
للتصديق وانما هو معبر عما في القلب فيكون هو دليل التصديق ولكن لا كان اللسان يعاني القلب فيكون
من غير عذر يكون دليلا على فوات التصديق فكان الاقرار ركنا دون الاول وهو التصديق
لان التصديق لا يحتمل السقوط بحال مع بقاء الايمان والاقرار يحتمله في وقت من الاوقات وهو
وقت الاكراه فكان الاقرار ادنى من التصديق واعلى درجة من سائر العبادات فصار التصديق
والاقرار ركنين في ماهية الايمان الا ان التصديق اعلى الركنين فكان كالقيام مع القراءة في حق الصلاة
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وترك البيان عن ذلك باللسان من غير عذر لم يكن
٩٠ مومنا عند المحققين من الفقها رحمهم الله تعالى لكون الاقرار باللسان عندهم ركن الايمان لكنه يحتمل
السقوط بعذر الاكراه وعند المتكلمين يكون مومنا فيما بينه وبين الله تعالى وقال المحققون
من اصحابنا رحمهم الله ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجرا الاحكام في
الدنيا حتى ان من صدقه بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله تعالى لوجود التصديق غير مومن
في احكام الدنيا لعدم الاقرار ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان بان كان معتقل اللسان
وكان مختارًا في التصديق لا ملجا وذلك قبل ظهور الباس وقبل ان يرى ملايكة العذاب كان مومنا
بالاجماع ان تحقق ذلك اي عدم مصادفته الوقت المذكور وانما ذكر رحمه الله كلمة ان لندرة
ذلك التحقق وقوله وكالصلاة هو نظير القسم الثاني من النوع الاول وهو ماحسن لمعنى في نفسه
لانها حسنت لمعنى في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم لما عرف ان الصلاة
اجمع خصلة من خصال الدين في تعظيم الله تعالى وهذا لان الصلاة اولها الطهارة سرًا وجهرًا ثم
جمع الهمة واخلا السر عن غير الله تعالى ونفي فعل الكبريا عن غيره ثم اول اذكاره التكبير وهو
النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثنا لا يشوبه ذكر شي سواه ثم قراة كلامه الذي لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه منتصبا ضاما جوارحه خاشعا خاضعا واضعًا يمينه على شماله ثم تحقيق ما عبر
بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود وتسبيحاتهما والتكبير عند كل خفض
ورفع وقراة التشهد وهذه الافعال والاقوال باجمعها موضوعة للتعظيم دالة عليه والتعظيم
حسن في نفسه وفي التقويم والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم الا ترى ان من عظم غيره كيف
يستحسن الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلاة في الاوقات المكروهة او في غير حاله والمراد حال
المعظم كصلاة المحدث والحايض والنفسا وحامل النجاسة وفاقد النية وفاقد ستر العورة وغير

دلالة ما فقد شرطها فانه يشوبها القبح بسبب ذلك العارض وانما قدمنا الافعال على الاقوال
وان كان اول ما فرض في الصلاة من الاقوال وهي التحريمة لان الافعال ادخل في ماهية الصلاة من الاقوال
بدليل تقرر وجوب الصلاة على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها في عكسه واذا
تحقق ما ذكرناه ثبت ان الصلاة حسنة في نفسها لكنها تحتمل سقوط وصف الحسن عن هذا ولهذا سقطت
الصلاة باعذار كثيرة كالحيض والنفاس والجنون والاغماء والعته كما ان الاقرار يسقط بعذر الاكراه
الا ان الصلاة ليست بركن للايمان عندنا في جميع الاحوال حتى ان فوتها او تفويتها مع الاختيار لا يدل
على فوات الايمان اذا كان اعتقاد فرضيتها موجودا بخلاف الاقرار فان فيه دلالة على التصديق وجودا
وعدما والصلاة ليست تدل على ذلك الا اذا اتى بها على هيئة مخصوصة كما اذا صلى الكافر بجماعة المسلمين
فانه حكم باسلامه عندنا قال [redacted] رحمه الله والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج الى قوله حتى
شرطنا لها اهلية كاملة اقول القسم الثالث من النوع الاول وهو الملتحق بالواسطة بالحسن
لمعنى في نفسه وشابه لما حسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى
قهر عدو الله تعالى وهو النفس التي هي اعدى عدوك التي بين جنبيك قال صلى الله عليه وسلم حكاية
عن الله تعالى انه قال لداود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ولهذا
كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع الكفار والهجرة منها اشد من الهجرة من الوطن وكذلك قال
قال صلى الله عليه وسلم لما رجع عن بعض غزواته رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واذا
كان كذلك كان الصوم حسنا لمعنى في غيره لا في نفسه لانه كف النفس الشهوية عن شهوة الفرج والبطن
ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه والحاق الضرر به وهو حرام شرعا حتى لا يجوز للمرء ان يجرح نفسه ويقطع
يده والزكوة تمليك جزء من النصاب الحولي للفقير الذي لا يكون هاشميا ولا مولاه على سبيل الكفاية
والمعونة بامر الله تعالى ولا يتم هذا العمل لله تعالى الا بواسطة الفقير المحتاج فكانت حسنة لمعنى
في غيرها اما انها حسنة فلانها عبادة وحسن العبادة انما عرف بالشرع لان الزكوة من حيث انها انتفاع
يستوي فيها الغني والفقير والوالد والولد وغير ذلك بل الاولى الانتفاع في حق الوالد واما كونها
لمعنى في غيرها فلان حسنها انما هو لدفع حاجة الفقير وايصال الكفاية اليه وليست بحسنة
لمعنى في نفسها الا انها ازالة المال وانها ليست بحسنة في نفسها وانما قلنا ان الزكوة هي تمليك جزء
من النصاب الى اخره لانها وصفت بالوجوب الذي هو من صفات الفعل وقيل هي اسم للمال المؤدي
الى الفقير لانه تعالى امر بايتاء الزكوة وايتاء الايتاء مال والحج صار حسنا بواسطة زيادة البقعة
المشرفة على سائر البقاع وتعظيم المكان الشريف المنسوب الى الله تعالى شرفا فكان حسنا
لمعنى في غيره لا في نفسه اذ هو في نفسه مشي وسير وذلك ليس بحسن في نفسه لكن هذه

الوسايط التي ذكرناها غير مستحقة لا نفسها لما ذكرنا من المعاني لان النفس ليست بجانية في صفتها
وهي العداوة اذ لا جناية منها ولا صنع لها في اتصافها بتلك الصفة والفقير ليس بمستحق عبادة وكذا بيت
الزكوة والبيت ليس بمستحق لنفسه شرفا اذ شرفه بجعل الله تعالى اياه شرفا لا بذاته ولقد اتيت
ما اتت بامكة الا وادي شرفها الله على البلاد وانما هذه الوسايط ثابتة بخلق الله تعالى اذ احتياج الفقير
الى الكفاية اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكذا كون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى
اياها كذلك لكونها جانية باختيارها وكذا شرف البيت بخلق الله تعالى كما مر واذا كانت ثابتة بخلقه
تعالى لا بصنع باشره العبد كانت مضافة اليه سبحانه وتعالى ولم يبق للواسطة عبرة حكما فصار
ما ذكرناه من الاقسام عبادة خالصة لله تعالى كالقسم الثاني وهو الصلاة حتى شرطنا للاقسام المذكورة
اهلية كاملة وهي انما تتحقق بالعقل والبلوغ حتى لا تجب على الصبي والمجنون كالصلاة وانما شرطت 91
الاهلية الكاملة بل تجب عليهم في العبادات الخالصة لله تعالى لا في غيرها لان الله تعالى غني عن العالمين والعبادة
انما هي ابتلاء وذلك لا يكون الا بكمال الاهلية واما العباد فانهم محتاجون الى حقوقهم فلا يشترط لها الاهلية الكاملة
بل تجب عليهم عند وجود سببها لان وجوب ذلك لم يكن ابتلاء بل احياء لحقوقهم وجبرا لما انتقص من حاجاتهم
فان قيل لم لم يجعل القبلة واسطة للصلاة وان كانت بخلق الله تعالى كما جعلت الفقير واسطة في الزكوة وان
كانت بخلقه تعالى اياها قلنا جهة القبلة لا تصلح واسطة للصلاة لان الواسطة هنا اسم لشيء خارج عن الفعل
ويتوقف حسن الفعل على وجوده اذ الواسطة انما تكون بين الشيئين والزكوة وامثالها تنفصل
عن وسايطها ولكن يتوقف حسنها على وجود هذه الوسايط فاما الصلوة فلا يمكن فصلها عن جهة
مذكورة ولكن الشارع عين الجهة المذكورة بالجهة المعينة وهي الكعبة فصارت الجهة كانها داخلة في ماهية الصلوة
فلم تعتبر واسطة كما اعتبرت في غيرها ولان دفع المال ليس بعبادة في نفسه ولكن حاجة الفقير
جعلتها عبادة وكذلك الصوم والحج حيث جعلت الواسطة ما ليس بحسنة حسنة فتعتبر واسطة
فاما المقصود من الصلاة هو الله تعالى وتعظيمه وتعظيم من هو مستحق التعظيم حسن في نفسه
فلم يجعل الجهة ما ليس بحسنة حسنة فلم تجعل الجهة غير الواسطة منظورا اليها لان المقصود وهو حسن
العبادة حاصل بدونها فلم تعتبر واسطة ولهذا تبقى فعلا صالحا للتعظيم عند عدم الجهة المعينة
عند اشتباه القبلة بخلاف الزكوة وامثالها فانها لم تبق حسنة عند عدم وسايطها الحسنة ولو كانت
الجهة المعينة هي المحسنة لما كانت حسنة عند عدمها فان قيل لما كانت النفس ليست بجانية في صفتها
وهي مخلوقة كذلك كالاحراق للنار والتبريد للماء فلماذا لزم قهرها بالصوم قلنا لما كانت عدو الله كان
الاجتناب عن مناهاها واداها واجبا وذلك بقهرها بسبب منعها عن مشتهياتها كما وجب الاجتناب عن
اذى النار المحرقة صيانة للنفس وان كانت النار مجبولة على الاحراق واذا كان كذلك وجب الاجتناب

ما اتت بامكة الا وادي شرفها الله على البلاد و

ترادى النفس بقهرها للهوى نبذلك الاجر الجزيل كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي المأوى وحكم هذين القسمين وهما الصلاة والملحق بها واحد وهو ان الوجوب
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب وهو اداؤه او باعتراض ما يسقط الواجب كالجنون والعته والاغماء
في حق الصلوة ولا يسقط بسقوط غيره لانه وجب لحسنه وحسنه لعينه اما بواسطة او بغيرها لا لغيره
فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف ما حسن لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير وهذا القول على مذهب
القاضي الامام ابي زيد الدبوسي رحمه الله فان عنده ان كل الاحكام والعبادات واجبة على الصبيان
والمجانين والحيض ونحوهم لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم يسقط بعذر الحرج لا على القول المرجوع اليه
للمصنف ومتابعيه رحمهم الله فانها لا تجب العبادات عليهم اصلاً وقيل المراد بما قيل هو ان اعتراض
الحيض والنفاس والموت في وقت الصلاة يسقط الواجب بالامر لان نفس الوجوب يتعلق بوجود
جزء من الوقت ثم يسقطه اعتراض هذه العوارض في الوقت وحينئذ يصح القول المذكور على المذهب
قال [redacted] واما المذهب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة الى قوله في الوضوء اقول
النوع الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره ينقسم على ثلاثة اقسام الاول منها مثل السعي الى الجمعة
فانه ليس بحسن في نفسه لانه مشي فلا يكون حسناً لعينه ولا فرضاً مقصوداً وانما حسن
لاقامة الجمعة اذ العبد يتمكن به من اقامة الجمعة التي هي حسنة ومقصودة بنفسها ولا تصير
الجمعة مؤداة بالسعي بل بفعل مقصود بعد السعي وهو اقامة الجمعة ولذلك لا يسقط وجوب
السعي بعد وجوده اذا لم يحصل المقصود به حتى اذا حمله انسان الى موضع مكرهاً بعد السعي
قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجباً عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرهاً
الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن نقصان بانعدامه فيما هو المقصود ولذلك
سقط السعي اذا سقطت الجمعة لمرض او سفر بخلاف الجهاد حيث يتأدى المقصود الذي هو اعلاء كلمة
الله تعالى بالجهاد نفسه وكذا الوضوء من حيث انه فعل يفيد طهارة البدن ليس بعبادة مقصودة
وفي بعض النسخ ليست عبادة مقصودة اثبت نظراً الى الخبر وهو عبادة كقوله من كانت امك
وانما قلنا ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر ولهذا يصح بدون النية
وهو التمكن من اداء الصلاة اذ هو مفتاحها ولا تتادى الصلوة به اي بالوضوء بحال اذ لا
يسقط فرض الصلوة بمجرد الوضوء ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وتحصل المعنى الذي
صار به حسناً بعده فكان حكمه كحكم السعي الا ان مع عدم السعي تتم اداء الجمعة ومع عدم الوضوء
لا يجوز اداء الصلاة اذ من شرط جوازها الطهارة عن الحدث وتستغني الصلاة عن صفة القربة
في الوضوء حتى يصح الوضوء بدون النية عندنا ولو لم تستغن الصلوة عن الوضوء المنوي

لا يصح

لا يصح الوضوء بدون النية وذلك لانه لم يشرع الوضوء مقصوداً وانما شرع مفتاحاً للصلوة وكونه
لها مفتاحاً لها لا يحتاج الى النية لوقوعه طهارة باستعمال المطهر وكون الصلاة مستغنية عن صفة القربة في الوضوء
ليس بحسن في نفسه اذ ادنى مراتب ذلك ان يكون قربة وانما يكون الوضوء قربة يراد بها ثواب الاخرة كسائر
القرب الصلوة تستغني عن هذا الوصف في الوضوء وهو كونه سوياً لما ذكرنا ان الوضوء الغير المنوي يقع
مفتاحاً للصلاة قال [redacted] رحمه الله والضرب الثاني الجهاد الى قوله كان شبيهاً بالقسم الاول اقول
القسم الثاني ما حسن لغيره هو الجهاد وصلاة الجنازة واقامة الحدود فان الجهاد لا حسن له في نفسه
٩٢ لما فيه من افساد بنيان الرب تعالى وهو الادمي المكرم المعد لمعرفته سبحانه وتعالى ولكونه سعياً في
الارض بالفساد وتخريب وحرام لترتيب الشارع عليه الجزاء قال تعالى فاكثروا فيها الفساد فصب
عليهم ربك سوط عذاب فلم يكن حسناً لمعنى في نفسه وانما صار حسناً لمعنى في غيره وهو اعلاء كلمة الله
تعالى وقهر الكفرة الذي وجد منهم القصد الى محاربة المسلمين كما هو مذهبنا او الكفر مذهب الشافعي
رحمه الله وهو فعل مضاف الى اختيار العبد فتكون الواسطة مضافة اليهم والمعنى الذي شرع الجهاد
لاجله وهو القصد الى المحاربة من الكفرة او الكفر نفسه لكنه خلاف الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
لا يزال ناس من امتي ظاهرين حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه
واتفق البخاري ومسلم على صحته وقوله لا يزال اهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة
رواه سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه واخرجه مسلم قال معاذ رضي الله عنه هم اهل مصر وقيل
هم اهل الشام وقوله الجهاد ماض منذ بعثني الله تعالى به الى ان يقاتل اخر امتي الدجال وقوله الجهاد
ماض الى ان تقوم الساعة وكذا صلاة الجنائز ليست بحسنة لمعنى في نفسها وانما صارت حسنة لمعنى
في غيرها وهو اسلام الميت ولهذا قبحت الصلاة على المنافق والكافر قال تعالى ولا تصل على
احد منهم مات ابداً والاسلام معنى غير الصلوة وانه مضاف الى كسب العبد واختياره
واذا صار حق المسلم مقضياً بان صلى عليه بعض المسلمين سقط الفرض عن الباقين لان
المحسن لصلاة الجنازة وهو قضاء حق الميت المسلم قد صار مقضياً وهذا دليل على ان حسن
صلاة الجنازة لمعنى في غيرها ثم لما كان المقصود من الجهاد وصلاة الجنائز وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقهر
الكفرة وقضاء حق الميت المسلم يتادى بالمامور به بعينه وهو الجهاد ونفس الصلوة على الميت
المسلم كان القسم الثاني وهو الجهاد والصلاة على الميت المسلم ونحوه شبيهاً بالقسم الاول
من النوع الاول وهو الذي حسن لمعنى في نفسه كالايمان والصلاة لكنه غير ملحق به لكون هذه
الوسايط باختيار العبد فصارت معتبرة في حقه فكان المامور به باعتبار تلك الواسطة حسناً
لمعنى في غيره لتحقق المغايرة بين فعل المامور به وبين تلك الواسطة بخلاف الضرب الثالث

من القسم الاول فان الوسايط فيه ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها كما سبق
تقريره فصارت مضافة الى الله تعالى فلم تعتبر تلك الوسايط اصلا في حق العبد فان قيل
من اين وقع التاثير للاختيار في اعتبار الفعل حتى جعلت الواسطة واسطة قلنا لان
بالاختيار يوجد الفعل باعتباره قصدا وعند عدم الاختيار انما يوجد الفعل في ضمن شيء اخر
والشيء اذا ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لقوته لا حكم المتضمن لضعفه ولهذا انتقل
فعل المكره الى المكره في اتلاف المال وجعل كانه لا فعل من المكره اصلا وفرق في شرب الخمر بين المكره
والمختار في الطاعة والمعصية وذلك دليل على ما قلنا ولان فعل المختار قد يقع واسطة في قطع الضمان
عن الفاعل ولا يقع فعل غير المختار واسطة وذلك باعتبار الاختيار وعدمه كما في حل ذبيحة العبد
واباقه وشق زق الدهن وسيلانه فكذلك هنا تعتبر الواسطة واسطة باعتبار الاختيار ولا
تعتبر واسطة باعتبار عدم الاختيار فان قيل كيف وجد الاختيار في صلاة الميت من الغير
وهو الميت ولا اختيار له اصلا قلنا المراد من اختيار الغير في صلاة الميت هو اسلام الميت حال
حيوته وهو المعنى المحسن لصلاة الميت الا ترى كيف قبحت الصلاة ونهي عنها عند عدم ذلك المعنى
وهو الصلاة على الكافر والمنافق نعلم بهذا ان حسن الصلاة على الاسلام وذلك معنى في غير الصلاة
مضاف الى اختيار كان من العبد قبل موته وكذا اقامة الحدود ليست حسنة لمعنى في نفسها
لانها ايذاء وايلام وانما حسنت لمعنى في غيرها وهو الزجر عن المعاصي المفضية الى فساد العالم
وتحقيق صيانة النفس والعرض والنسب والمال وتلك المعاصي مضافة الى كسب العاصي واختياره
قال رحمه الله الضرب الثالث مختص بالاداء دون القضاء الى قوله عندنا ٢ اقول
القسم الثالث مما حسن لمعنى في غيره هو الذي جمع بين حسنين كالصلاة فانها جمعت بين
حسن في عينها وهو التعظيم لله تعالى والتعظيم حسن لعينه وبين حسن في شرطها وهو
القدرة الممكنة لكونها مامورا بها والمامور به انما يصح اذا كان مقدورا للمخاطب تحقيقا للابتلاء
ويؤيد ذلك قوله عز وعلا لا يكلف الله نفسا الا وسعها فصارت الصلاة حسنة لغيرها الا
انها لا تصير مامورا بها الا عند القدرة من المخاطب بعد ما كانت حسنة لغيرها فاتصفت
الصلاة بهذين الوصفين لكون الجهة مختلفة كما مر واذا تقرر ذلك فنقول هذا القسم وهو
ما حسن لحسن في شرطه انما هو مختص بالاداء دون القضاء فانها شرط لوجوب (الاداء) القضاء دون
الاداء القضاء لان القضاء يبقى واجبا في ذمة المكلف بدون ذلك الشرط وانما كان كذلك لان
الاداء الذي وجب على العبد ولم يتمكن منه كان ذلك تكليفا لما ليس في وسعه وانه منتف بالنص
فتكون هذه القدرة شرطا لوجوب الاداء فاذا وجب الاداء تحقق شرطه لا محالة اذ المشروط

لا يتحقق

لا يتحقق (بدون) شرطه ثم بقاء الواجب لا يشترط بقاء الشرط لاستغنائه عن ذلك كاستغناء
بقاء النكاح عن بقاء الشهود حتى بقي النكاح وان لم يبق الشهود والقضاء بقاء الواجب بعينه فلا تشترط هذه القدرة
فيه وكذا الوجوب لا يتكرر في القضاء اذ هو الواجب الاول بقاء لا واجب اخر على ما عليه عامة المشايخ رحمهم الله
كما مر فلما وجبت القدرة لوجوب الاداء لا يحتاج الى قدرة اخرى اذ الواجب الواحد انما يجب بقدرة
واحدة فعند فواتها يبقى الواجب بدون تلك القدرة ولان العجز في القضاء انما جاء من جهة المكلف
حيث اخر المامور مع القدرة على الاداء فلا يسقط الاداء بعد زوال القدرة زجرا له فلا يحتاج
٩٢ البقاء الى الشرط فان قيل اذا فاتته صلوات في حال الصحة وسلامة الاعضاء ثم قضاها في حال المرض
قاعدا او موميا او مضطجعا يخرج عن العهدة ولو كانت القدرة في القضاء غير مشروطة لما كان يخرج عن
عهدة الاعلى بالادنى وحيث خرج دل ان القدرة تشترط في القضاء كاشتراطها في الاداء قلنا انه قضا
كما وجب لان الاداء يحتاج الى القدرة ولا يشترط في تلك القدرة الا امكان القضاء الاداء ان صحيحا
فعلى ما يستطيع من القيام وان كان مريضا فعلى ما يقدر عليه من القعود والايماء فظهر بهذا ان قدرته
على القيام لم تكن شرطا في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادرا عليه لان القيام مشروط في الصلاة
حتى لو كان مريضا في الوقت تلزمه الصلاة على ما يستطيعه من القعود وغيره فعلم ان الشرط هو
مطلق القدرة لا القدرة الممكنة ولا يقال لو لم تكن القدرة شرطا للبقاء للزم تكليف ما ليس
في الوسع وانه منتف بالنص لانا نقول ان النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ونحن نقول
به ولا يتعرض للبقاء لكونه ساكتا عنه او نقول انا لم نقل بالتكليف ابتداء بل نقول ببقاء التكليف
الذي وجب بشرطه وانما بقي في عهدته ذلك الواجب بسبب تقصيره وان لم يبق له قدرة وعدم
بقاء القدرة لو كان مسقطا للواجب لكان ينبغي ان تسقط الواجبات عن ذمته بالموت لانه لا عجز
اقوى من الموت وقد ثبتت الواجبات في الذمة بعد الموت في حق الاثم بالاجماع فعلم ان العجز غير مسقط
للواجب وان لم تبق القدرة واذا كان كذلك لم تشترط القدرة في القضاء وانما يشترط فيه امكان
تحقق الاداء في الجملة بان يكون في حيز الجواز عقلا لا ان يكون محالا وان كان الغالب عدم القدرة على الاداء
لما انه لا يخرج عن حيز الامكان وان ندر وجوده لان وجود الشيء الممكن بثلاثة انواع اكثري الوجود
كطلوع الشمس من مشرقها في الغد ونادر الوجود كقطع مسافة شهر في ساعة واحدة ومتساوي
الوجود كولد في الغد ذكر او انثى وكل منها غير خارج عن الامكان كذا ذكره الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله فثبت بما قررناه ان القسم الثالث مختص بالقضاء وذلك الذي صار الحسن لمعنى حسنا
لاجله عبارة عن القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه من غير ضيق وحرج وذلك المذكور
وهو شرط الفعل القضاء الاداء وحقيقته دون نفس الوجوب الذي هو لشغل الذمة فان

بالاداء دون القضاء

شرطه وجود السبب والاهليه دون القدره لعدم الحاجه اليها لكون نفس الوجوب جبرا من الله تعالى
من غير صنع منا ثم القدره التي هي شرط الادا هي القدرة المقارنه للفعل اذ الفعل لا يتصور بدونها فيتوقف
الفعل عليها فاما كون الفعل مامورا به فلا يتوقف على تلك القدرة وانما يتوقف على استطاعة الصحة وهي
صحة الاسباب وسلامه الالات دون القدره المقارنة وهو مذهب اهل السنه والجماعه رضي الله عنهم
فان صحة الخطاب والتكليف عندهم يبتنى على سلامة الالات وصحه الاسباب لا على القدره الحقيقية التي
تقارن الفعل اذ لو كان كذلك لما كان احد مامورا بالفعل قبل وجود الفعل لان تقدم المشروط على
الشرط يمتنع وانه لا يجوز لان المكلف مامور بالايمان قبل حصول تلك القدرة بالاجماع وكذلك من كان
مامورا بالطهاره بالما لا بد له من القدره على تحصيل الطهارة بالما وذلك بسلامة الالات وصحة الاسباب
واذا كان كذلك كانت القدره الحقيقيه شرطا لوجود الفعل لا لكون الفعل مامورا به وهو المعني بقوله
وهو شرط الادا دون الوجوب اي هو شرط لتحقق الادا دون نفس الوجوب بدليل وجوب
الصلاة على النايم والمغمى عليه اذا اغمي دون يوم وليلة ثم هذا الشرط وهو القدرة التي تمكن
بها العبد من ادا ما لزمه نوعان مطلق اي عن قيد اليسر وكامل اما المطلق فيسمى قدرة ممكنة لان
التمكن من الفعل لا يوجد الا عند وجود هذه القدره وهي ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه
بدنيا كان ما لزمه او ماليا لا ما يستعجل به القدره وهذا فضل اي واعطا هذا النوع من القدره وهو
المطلق فضل ومنة من الله تعالى عندنا لانه لا يجب على الله تعالى شي البته فان قيل ان نفس الادا
لا يتحقق بدون هذه القدرة اذ الامر بدونها تكليف ما ليس في الوسع وانه منتف بالنص فاشتراط
هذه القدره حينيذ يكون عدلا لا فضلا فكيف سماه فضلا قلنا انما سماه فضلا لانه تعالى
يعطي لعباده ما يعطي لا عن وجوب عليه فكان فضلا من هذا الوجه ولا تنافي بين العدل والفضل
عند اختلاف الجهة فكان ما اعطى العبد من القدرة فضلا منه من حيث انه لا يجب عليه تعالى شي البته
لما ان الاصلح في الله تعالى لعباده ليس بواجب عندنا خلافا للمعتزله وعدلا وحكمة من حيث انه لا يابى
الفعل من العبد بدون هذه القدرة اذ العاجز عن الفعل لا يجوز تكليفه به خلافا للاشعري
لكن المصنف رحمه الله حسن العباره ليكون اشارة الى مذهبنا بان الله تعالى متفضل بكل ما اعطى
العبد من النعم ولان العدل انما يستعمل في عقوبة الجاني بقدر جنايته لا زايدا عليه ولما كان ذكر
الفضل مختص بمذهبنا خلافا للمعتزله قال رحمه الله وهذا شرط في ادا كل امر الى قوله بالاجماع
اقول هذا النوع من القدرة وهو المطلق شرط في ادا حكم امر ولذلك اجمعوا على ان الطهارة
بالما لا تجب على العاجز عنها ببدنه وذلك اذا لم يجد من يعينه فان وجد معينا حرا فكذلك عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى يجوز له التيمم لعجزه ببدنه عن الطهارة ولا تجب على الحر اعانته وعندهما لا يجوز

له التيمم لقدرته على التوضي اصله الاعمى اذا وجد قايدا لا يجب عليه الجمعة عنده خلافا لهما وان وجد
معينا مملوكا فعنده يجوز له التيمم في رواية لكون المملوك بمنزلة بدنه ولا يجوز له التيمم في روايه لان المملوك يجب
اعانه مولاه وعندهما لا يجوز له التيمم بالطريق الاولى وكذا لا تجب الطهاره بالما على من عجز عن استعماله الا بنقصان
حل في نفسه كفوات العضو بان استد مرضه او في ماله بالزياده على ثمن مثله وذلك اذا كان في موضع يكون
ثمن ما يتوضا به درهم ولا يجده الا بدرهمين فانه يتيمم وان كان يجده بدرهم ونصف لا يتيمم ويشتريه كذا
في المبسوط وقيل في الجنايه يجاوز درهم على ثمن المثل حتى لو كان الما الذي يكفي الغسل ثمنه درهم ولكن لا يباع
الا بدرهمين لا يجوز التيمم والمعتبر في قيمه الما قيمته في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز وجود الما
فيه وكذا لا تجب الطهاره بالما في مرض يزداد بسبب استعماله وقوله وفي مرض معطوف على قوله في الزيادة
والحاصل ان الله تعالى كما نفى تكليف ما ليس في الوسع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذلك
نفى الحرج بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فما يوجب الحرج في نفسه او ماله كان منفيا وكذلك ادا الصلاة
لا تجب الا بهذه القدرة وهي القدرة الممكنه وكذلك كان وجوب ادايها بحسب ما تمكن منه المصلي
قايما او قاعدا او موميا وكذلك من كان مامورا بفعل في زمان كالايمان بالله تعالى في دار الدنيا وكالتضحية
في ايام العيد او في مكان كالذبح الهدايا في الحرم لا بد ان يكون المامور قادرا على تحصيل المامور به لان
تكليف غير القادر ليس بحكمة اذ التكليف ابتلا والابتلا انما يحصل بقدره المكلف على الاتيان
والترك ليثاب او يعاقب وكذلك الحج لا يجب اداوه الا بهذه القدرة وهي ملك الزاد والراحلة
لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونها في الغالب فكذلك كانت القدره الممكنه في
الحج القدرة على الزاد والراحلة وكذلك الزكوة لا تجب الا بالقدرة وهي القدره الماليه فانه لا
يتمكن من العبادة الماليه الا بالمال ولهذا تسقط الزكوة عند هلاك النصاب بعد الحول قبل
التمكن من الادا بالاجماع واما بعد التمكن فكذلك عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهذا يوضح ما سبق
ان الشرط هو ادنى ما يتمكن به المرء من ادا ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا في المالي لانه اذا هلك المال
قبل التمكن لا يحصل له من القدرة ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه فلذلك سقط الواجب
اي لم يجب عليه ما له عرضية الوجوب وانما قلنا ذلك لان عندنا لا يجب الواجب الا عند وجود
القدره الممكنة وانها لم تحصل وكذلك عند الشافعي رحمه الله لا تجب الزكوة الا بثلاث شرايط
كمال النصاب وحولان الحول والتمكن من الادا كذا في المبسوط قال رحمه الله ولهذا قال
زفر رحمه الله اذا طهرت المراه من حيضها او نفاسها او اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون
في اخر الوقت ولم يبق من الوقت الا ما يسع فيه التحريمه لا غير انه لا قضا عليهم الا ان يدركوا
وقتا يتمكنون من ادا الفرض فيما بقي من الوقت لان الشرط وهو التمكن انما يتحقق به والقضا

خلف عن الاداء فاذا لم يمكن الاداء معه ورد الهم لم يثبت القضا كما لو وجدت هذه الاشيا بعد
انقضا الوقت. لكن علماونا رحمهم الله استحسنوا ان الصلاة تجب بادراك جزء يسير من الوقت بعلم للاحرام
بالصلاة اذا طهرت الحايض بعد تمام الحيض وهو العشر وكذا اذا طهرت قبل تمام الحيض لكن بعد دلالة
انقطاع الحيض بسبب ادراك مقدار من الوقت يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلاة لكون الصلاة صارت
دينا في ذمتها في هذه الحالة ولولا انه دلالة انقطاع الحيض لما صارت دينا في ذمتها كما في حالة الحيض
وذكر المصنف رحمه الله في كتاب حيض له من دلائل زيدة الاغتسال من الحيض اذا كانت ايامها دون العشرة
ويتفرع عن هذا الاصل مسايل منها ان الزوج اذا راجعها في تلك المدة في الحيضة الاخيرة من العدة
يصح ولا يجوز للزوج قربانها في تلك المدة واذا كانت ايامها عشرة ليس كذلك حتى يجوز للزوج قربانها
في المدة ولا تصح الرجعة قوله وكذلك في ساير الفصول اي فصل الصبي وفصل الكافر وفصل
المسافر سبب الوجوب جزء من الوقت لانا نحتاج الى سبب اصل الوجوب وذلك جزء من الوقت
وقد تحقق ذلك في حقهم واذا تحقق سبب الوجوب في حقهم والقدرة الحقيقية ليست بشرط
لوجوب القضا الا اتفاق بحسب القضا عليهم وما ذكر زفر رحمه الله من القدرة شرط لتكليف الاداء
في الوقت وهم لم يخاطبوا بالاداء في الوقت لعدم القدرة على ذلك بخلاف ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد ما ذكرنا من الاسلام وغيره لان القدرة التي في الحال يستحيل ان تكون في الزمان الماضي
فلم يمكن ان يعد قادرا ثم اصل الوجوب لا يحتاج الى القدرة الحقيقية ولا الى التوهم لان ذلك شغل الذمة
لا للاداء فلا تفتقر الى القدرة ولانه جبر من الله تعالى من غير اختيار العبد ويحتاج لوجوب الاداء الى
القدرة لكون القضا مطلوبا والاداء لا يتحقق الا بها ثم شرط هذه القدرة ان تكون محتملة الوجود
عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب الا ان تكون محققة الوجود والى ذلك اشار رحمه الله
بقوله ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك
شرط حقيقة الاداء فان تحقق القدرة وجودا وهي القدرة المقارنة للفعل شرط حقيقة الاداء
ووجوده فاما سابقا على الاداء فليس بشرط لانها لا تسبق الفعل لكونها عرضا فلو كانت
سابقة على الفعل لاستلزم سبقها بقا العرض او وجود الفعل بدون القدرة وكل ذلك محال
فسبقها على الفعل محال وكذا لو كان لاحقا بالفعل الا في الاسباب والالات فانها تسبق
الفعل لان مدار التكليف على سلامة الاسباب والالات فعليها بالسبق فيها لكن توهم القدرة
كاف لوجوب الاصل اي لوجوب اصل الاداء مشروعا اذ محمود وجوب الاداء لا يتحقق الاداء
لكون الاداء فعل العبد على صفة الاختيار فيكفي فيه توهم القدرة واحتمالها ولا يشترط في
ذلك تحقق القدرة ولان في اوامر العباد تثبت صفة الحسن للامر بالقدرة المتوهمة فانه

فان

٩٥

قال لعبده اسقني غدا يكون موجبا لاداء المامور به مع ان العبد لا يعرف في الحال انه يقدر على
ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يعرض له عارض اخر يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذا في اوامر الشرع
يثبت وجوب الاداء بعد القدرة من القدرة فيثبت حينئذ وجوب الاداء بالقدرة المتوهمة اي المحتملة
للوجود عقلا نظرا الى سلامة الالات والاسباب ثم بالعجز الحالي عن الاداء في جزء يسير من اخر الوقت
ينتقل الحكم عند فوات الاصل وهو الاداء الى بدله المشروع وهو القضا وقد وجد احتمال القدرة
وتوهمها بسبب احتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس فيسع الاداء اذ الامتداد
ممكن بالنظر الى قدرة الله تعالى كيف وانه قد وقع والوقوع يدل على الجواز وذلك في قصة سليمان
عليه السلام كما قال تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله ردوها علي وقصة ذلك
ان سليمان عليه السلام غزا اهل دمشق ونصيبين فاصاب الف فرس وقيل ورثها من ابيه
واصابها ابوه من العمالقة وقيل خرجت من البحر ولها اجنحة فقعد يوما بعد ما صلى الاولى اي
الظهر على كرسيه واستعرضها فلم تزل تعرض عليه حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد
من الذكر كان له وقت العشا وتهيبوه فلم يعلموه فاغتم لما فاته فاستردها وعقرها مقربا لله تعالى
وبقي ما بقي فما في ايدي الناس من الجياد فمن نسلها وقيل لما عقرها ابدله الله تعالى خيرا منها وهي
الريح ثم التواري بالحجاب مجازا في غروب الشمس عن تواري الملك والذي دل على ان الضمير للشمس
مرور ذكر العشي ولا بد للمضمر من ذكر او دليل والضمير البارز في ردوها للصافنات
الجياد كذا في الكشاف والتيسير فكان وقف الشمس لسليمان عليه السلام على هذا لم يثبت بالكتاب
بل بدليل اخر وقال الزجاج ردوها الى الشمس كذا في عين المعاني وعلى هذا يكون وقف الشمس ثابتا في
بالكتاب وفي شرح التاويلات ثم جاز ان يكون تاويل الاية على غير حقيقة عقر السوق وضرب الاعناق
بل هو كناية عن الكي من السوق والاعناق وجعلها في سبيل الله تعالى ليركبها الغزاة في محاربة الكفار
وتسليمها الى الناس كفارة له عما راى من نفسه التقصير او شكرا لما اكرمه الله تعالى من اعادة الوقت
او وقف الشمس حتى لا يخرج الوقت فيصلي العصر في الوقت والله اعلم وفي عين المعاني مسحا اي
يمسح اعناقها وارجلها بالماء لكرامتها عليه ابن حبان يسمها في اعناقها وعرقوبها حتى ابقى مائة منها كفارة
لها او شكرا لرد الشمس والمسح القطع وكانت الخيل ماكولة اللحم فلم يكن اتلافا والعماليق والعمالقة قوم
من اولاد عمليق بن لاود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا في البلاد كلها كذا في
الصحاح فان قيل احتمال مجرد واند غير معتبر اذ المعتبر هو الاحتمال الناشي من الدليل الا ترى
ان احتمال المجاز في الخاص دايم واحتمال الخصوص في العام الذي لم يخص منه شي كذلك ومع ذلك
يوجبان الحكم قطعا فيما تناوله فلو كان مجرد الاحتمال معتبرا لما كان كل منهما مفيدا قطعا اذا لاحتمال

في القطع قلنا لا نسلم ان الامتداد في الوقت مجرد احتمال لما قدمناه انه وقع وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان مجرد الاحتمال غير معتبر مطلقًا بل هو معتبر فيما بني امره على الاحتياط وما نحن فيه من قبيل ذلك فيكون معتبرًا [illegible] لان الاحتمال نزل منزله الشبهه وهي تعمل عمل الحقيقه فيما بني امره على الاحتياط وذلك نظير من حلف ليمسن السما او ليقلبن هذا الحجر ذهبا فان يمينه تنعقد موجبه للبر وهو الاصل لاحتماله وامكانه فان الصعود الى السما ممكن حقيقه في الجمله الا ترى ان الملايكه يصعدون فيها وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى عند سوال من هو من خواص حضرته تعالى واذا كان كذلك صار الاصل وهو البر مشروعًا ثم بالعجز الحالي وجب النقل عن الواجب الى ما هو خلف عنه وهو الكفاره لامكان الا ترى ان الاصل وهو البر اذا لم يكن ممكنا لا يثبت الخلف كما في اليمين الغموس فان الكفاره لا تثبت فيها لكونها ذنبًا محضا والكفاره فيها معنى العباده وكذا اذا حلف لا يصلي صلاة او ليقتلن فلانا انعقدت اليمين للبر لتصوره حقيقه وان كان محظورًا الا لذاته بل لخلقه وهو الكفاره حتى وجب عليه ان يحنث نفسه ويكفر يمينه فان مع وجوب التحنيث استحال وجوب البر نفسه لتضاده منها لكنه لما كان جائز البر عادةً او شرعًا وجب القول بوجوب الخلف فصارت القدرة على هذا التقرير نوعين قدره تثبت للمكلف على تحصيل ما كلف به وهي عند سلامة الالات وصحه الاسباب وهذه القدره يثبت اثرها في لزوم الادا في الوقت فاذا كانت تجب القضا وقدره تتوهم غير مقدوره للعبد على ما هو العادة تعتبر هي في حق وجوب الادا ليثبت ذلك الوجوب في حق الخلف والشي قد يثبت تقديرًا وان لم يثبت تحقيقا كالقادر على استعمال الما حقيقه يعد عاجزًا تقديرًا كما في الما المعد لدفع العطش وكالنايم يعد قادرًا حتى يظهر اثره في حق وجوب القضا وذلك كمن هجم عليه وقت الصلاه وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الايه يتوجه عليه لاحتمال وجود الما في المفاوز ثم بالعجز الحالي ينتقل ذلك الى البدل وهو التراب فان قيل العجز الحالي يعتبر للحنث في الحال فلم لا يعتبر في المنع من انعقاد اليمين قلنا اليمين انما تنعقد للفايدة وهي البر فان امكن البر افاد انعقاد اليمين والا انعقاد افاد وجوب الكفاره والا فلا كما في الغموس فما دام البر متصورًا يفيد انعقاد اليمين وهو متصور عند الحلف في غير الغموس فيفيد الانعقاد والعجز الحالي انما يوجد بعده فلا يوثر في المنع من الانعقاد فان قيل ما الفرق بين النذر واليمين حيث يشترط في المنذور ان يكون مشروعًا ومتحققا لذاته ليصار الى الخلف ولا يشترط في المحلوف عليه ذلك للمصير الى الخلف قلنا لان الفعل المنذور به مقصود في النذر بعينه ولهذا لو فات عن وقته يجب القضا اما الفعل المحلوف عليه فغير مقصود لعينه باليمين اذ المقصود من اليمين

فاذا كانت (margin)

صيانة

صيانة اسم الله تعالى عن الهتك اما بنفسه او بخلفه ولهذا لو فات لا يجب القضا ولانه لو جوزت المنذور مضافا [illegible] صورةً ولم يجعل في ولايه العبد ايجاب ما حرمه الشرع واكده قوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله تعالى اما وجوب البر وعليه فبايجاب الله تعالى وقد حلفتم فاحفظوا ايمانكم والله تعالى ولاية الايجاد والاعدام فكان له ولايه ايجاب ما كان حراما لذاته ان يجعله حرامًا لغيره وعلى هذا قال علماونا رحمهم الله اذا قال الرجل لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال لا يجب عليه الصوم لان المضاف [illegible] بعد ذلك الوقت ولو نجز عند وجود المضاف اليه فقال لله علي ان اصوم اليوم بعد الاكل او بعد الزوال لا يكون عبادةً بخلاف ما اذا حلف وقال والله لاصومن اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد الاكل او بعد الزوال يحنث لما ذكرنا ان اليمين كما تنعقد في المشروع فكذا تنعقد في غير المشروع فان قيل التصور شرط لانعقاد اليمين وهو ههنا غير ثابت فوجب ان لا يحنث قلنا اما على قول ابي يوسف رحمه الله فظاهر لان التصور ليس بشرط لانعقاد اليمين عنده لما عرف في مسله الكوز وعندهما وان كان شرطا فهو موجود لوجهين احدهما ان التصور شرط
(٩٦) في الجمله بالنظر الى الامكان وانه موجود لانه لا يستحيل في العقل ان يجعل الامساك بعد الاكل صوما شرعيا كما بقي صوم الناسي شرعيًا في حق الناسي والثاني ان التصور ثابت وقت مباشرة التصرف لانه يجوز ان يقدم فلان قبل الاكل وقبل الزوال الا ان الصوم في هذه الحاله ممتنع شرعًا وعادةً فبحكم التصور ينعقد اليمين وبحكم امتناعه شرعًا وعادةً يحنث كما اذا حلف ليمسن السما واذا تقرر ما قلنا فنقول القدرة على ثلاثة انواع الاول قدره يصير الفعل بها متحققا وهي القدره الحقيقيه وانها تقارن الفعل عندنا خلافا للمعتزلة الثاني قدره يتعلق بها وجوب الفعل ويصير بها متوهم الوجود وهي القدره المتوهمه وانها سابقه على الادا لكونها شرط وجوب الادا فتكون سابقه عليه ثم انما يصير الفعل به متوهم الوجود على قسمين قسم يصير الفعل به غالب الوجود وهذا القسم يظهر اثره في لزوم الادا لعينه بمعنى انه ياثم بترك الادا كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت وفي الوقت سعة يجب الادا عليهم وجوبا يستحقون الاثم بترك الادا في الوقت بغير عذر وقسم يصير الفعل به في حيز الجواز عقلًا وان كان يندر وقوعه حسًا وعادةً ويظهر اثر هذا القسم في لزوم الادا لخلفه لا لعينه كالكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحايض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع فيه [illegible] عندنا ولهذا قال الله ابو حنيفة [illegible] رحمه الله كان الادا واجبًا لخلفه وهو القضا لعينه حتى لا يتحقق الاثم بترك الادا وانما يتحقق

بين ان القدرة المتوهمة غير مقدورة للعبد على ما هو العادة والشي قد يثبت بعدما كما
يثبت تحقيقا كالمسافر القادر على استعمال الما حقيقة فانه بعد ما عجز عاد الما المعد للعطش
تقديرا فكذا القدرة المتوهمة تعد ثابتة تقديرا ثم ثبت تحقيقا كالمسافر القادر على استعمال الما حقيقة
وان كانت غير ثابتة تحقيقا ليثبت بها وجوب الادا في حق ثبوت القضا بخلاف ما اذا انقضى الوقت
ثم وجد الاسلام ونحوه لان القدرة في الحال على الزمان الماضي من المستحيلات فلا يمكن ان يعد المكلف
قادرا اذا لا يشترط هذه القدرة للقضاء ولما تبين انه ليس القضا كالجزء الاخير من الوقت لان اعتبار
وجوب الادا فيه انما هو لظهور اثره في حق خلفه ولا خلف للخلف وهو القضا فلا تعتبر هذه القدرة
فيه النوع الثاني هو القدرة الميسرة على ما سياتي بيانها ان شا الله تعالى ثم النوع الاول
من هذه الانواع يتعلق باصول الكلام والنوع الثاني والثالث يتعلقان باصول الفقه فلهذا اكل
اقتصر المصنف رحمه الله على ذكرها حيث قال وهو نوعان مطلق وكامل ثم القدرة الممكنة تشمل
الانواع الثلاثة لانها اعم من ان يكون مقارنه للادا او سابقة عليه ومن ان يكون مطلقة عن صفة — من ان يكون
اليسر والسهولة او مقيدة بها قال رحمه الله والامر المطلق في صفة الحسن يتناول الضرب
الاول الى قوله تعالى لما ذكرنا اقول الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول عند بعض مشايخنا
رحمهم الله النوع الثاني من الحسن وهو ما حسن لمعنى في غيره ولا يثبت النوع الاول وهو ما حسن
لمعنى في نفسه عندهم الا بدليل لان ثبوت صفة الحسن انما هو بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى
وهو النوع الثاني وهو ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه يتناول الضرب الاول وهو ما لا يقبل
سقوط صفة الحسن من القسم الاول وهو ما حسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي
كمال صفة المامور به وذلك لان الامر انما يكمل بحسب كماله ولا غاية للامر ولا امر اكمل ولا ابين من
الشارع فكان امره اكمل الاوامر واذا كان كذلك فيقتضي كمال صفة المامور به وصفة المامور
به انما تكمل اذا كانت حسنه لمعنى في عينه وايضا تتبع معرفته كاملا في كمال صفة الايمان مع غيره من
المامور به كيف ترجح الايمان على غيره من العبادات وما ذاك الا باعتبار حسنه ذاتي لا ينفك
عنه اصلا ولان الامر هو الطلب لايجاد الفعل وبمطلقه يثبت اقوى انواع الطلب وهو الايجاب
فيثبت به اعلى صفات الحسن وكذا كون المامور به عبادة تقتضي هذا المعنى وهو كون المامور به
حسنا لعينه اذ ادا العبادة لله تعالى حسنه لعينها وذلك لان العبادة عبارة عن نوع تعمل ابتلي الادمي
بفعله تعظيما لله تعالى مختارا للطاعة على خلاف هوى نفسه كذا ذكره في التقويم وتعظيم من هو مستحق
التعظيم حسن لمعنى في عينه واذا كان كذلك تناول مطلق الامر الضرب الاول ويحتمل الضرب
الثاني وهو ما يقبل صفة الحسن بدليل يدل عليه فان قيل في اي موضع صورة هذه المسئلة

ان قلت في العبادات فقد ذكر قبيل هذا بطريق التفصيل ان هذا من قبيل الحسن لمعنى
في عينه كالايمان وان ذاك من قبيل الحسن لمعنى في غيره كالسعي الى الجمعة وان قلت في غير العبادات
فتناوله وكذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى يرد ذلك قلنا الكلام مجري على اطلاقه فتدخل تحته
العبادات وغيرها وما ذكره اولا بطريق التفصيل كان جزئيا وهذا كلي وهما متغايران خصوصا
عند احتمال غير ذلك الا ترى ان مثل هذا مذكور في حق الوجوب فان صور الواجبات في العبادات
مذكوره بطريق التفصيل ان هذه العبادات واجبة علما وعملا كالصلوات الخمس وواجبة عملا لا علما
كالوتر والاضحية وغير واجبة كالنوافل ثم ذكر ان مطلق الامر يحمل على الوجوب باعتبار ان هذا كلي
وذاك جزئي وهما متغايران والعلم باحدهما لا يكون علما بالاخر فان كل احد يعرف وجوب شكر
المنعم وحظر الكفران ولا يعرف بطريق التفصيل قبل ورود الشرع ان الصلاة والزكاة وغيرها
٩٧ من قبيل شكر المنعم اولا ونكاح المحارم وساير المحرمات من الشارع من حظر الكفران ام لا وكذا كل احد
يعرف بطريق الاجمال ان جواب الفتوى اما ان يكون نعم او لا ولكن لا يعرف بطريق التفصيل ان
ان جواب هذه الفتوى المعينة نعم او لا الا بعد زيادة المجاهدة في التحصيل وترك امر الدنيا على
التعطيل واختار شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان مطلق الامر يتناول النوع الاول ويحتمل النوع
الثاني بدليل لان صفة الحسن فيما حسن لغيره ثابتة من وجه دون وجه فكانت شبيهة بالمجاز وصفة
الحسن فيما حسن لعينه حقيقة لكونها ثابتة من كل وجه وبالمطلق يثبت الحقيقة ولا يثبت المجاز الا
بدليل فكذا هذا وعلى كون الامر المطلق يقتضي صفة الحسن لمعنى في عينه قال الشافعي رحمه الله
وهو قول زفر رحمه الله لما تناول الامر بالجمعة بعد الزوال في يوم الجمعة للجمعة دل على صفة حسن
المامور به وهو الجمعة بعينها ودل على ان ما ذكر وهو الجمعة هو المشروع يوم الجمعة دون
غيره وهو الظهر لان الجمعة لما كان مامورا بها يوم الجمعة اقتضت الحسن لعينها والكمال على ما
ذكر والكمال في ان يكون المامور به متعينا لا يزاحمه غيره اذ عند المزاحمة لا يبقى الكمال لواحد
بعينه لوجود صاحبه مزاحما له في المشروعية واذا كان كذلك فيقتضي الجمعة التعين في المشروعية
ولا يبقى غيرها وهو الظهر مشروعا في يوم الجمعة ولهذا قال زفر والشافعي رحمهما الله لا يصح ادا
الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة لكونها متعينة في المشروعية الا انهما اختلفا في تحقق فوات الجمعة
فعند زفر رحمه الله يتحقق فواتها بفراغ الامام منها وعند الشافعي رحمه الله بخروج الوقت وهذا
الاختلاف بينهما بنا على الاصل وهو ان السلطان شرط لاقامة الجمعة عند زفر رحمه الله وعند
الشافعي رحمه الله ليس بشرط فكان فوات الاصل وهو الجمعة بخروج الوقت وقال زفر والشافعي
رحمهما الله لان المخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة لان المسافر يخرج في حضور الجمعة وكذا

المريض واما العبد فيشغل لخدمة المولى ولو اخرطبوا بالظهر صار الظهر حسنا لمعنى في غيره
على وجه يبقى حسن غيره لا ن حسن الشي لعينه يقتضي الكمال والكمال في ان يكون هو متعينا لا مزاحم
غيره على ما سبق ذكره فلذلك صار الظهر حسنا مشروعا في حق المريض والعبد والمسافر اعد مزاحمة الجمعة
اياه في المشروعية فاذا ادى هولاء المعذورون صلوة الظهر ثم حضروا الجمعة لم تنتقض صلوة الظهر
بالجمعة من بعد اداء الظهر عندها لكون الظهر حسنا مشروعا في حقهم فلا تزاحم الجمعة الظهر فكانوا بمنزلة من
صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجمعة كان فرضه ما ادى في بيته فكذلك ههنا لان هذا اليوم في حقهم كساير
الايام ولو اكتفوا ايضا باداء الجمعة لا يخرجون عن عهدة فرض الوقت وقلنا لا خلاف في هذا الاصل
وهو ان الامر بالجمعة بعد الزوال تناول الجمعة الى اخره فكان المقيم الحر الصحيح مامورا بعد الزوال
يوم الجمعة باداء الجمعة لكن الشان في الامر والخلاف في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله امر على طريق نسخ حسن الظهر كما هو مذهب زفر والشافعي رحمهما الله او على
تقرير حسن الظهر كما هو مذهبنا واليه اشار رحمه الله بقوله وليس ذلك على نسخ الظهر اي وليس
ذلك الشان مبنيا على انفساخ الظهر بالجمعة كما قالا لان بعد فوات الجمعة تقضي والظهر لا يصلح
قضاء الجمعة لان القضاء استدراك للفائت وحكاية له والظهر اربع ركعات والجمعة ركعتان ولا
تقضى الجمعة بالاجماع فثبت ان قضاء الظهر بعد فوات الجمعة عود الى الاصل وهو الظهر وثبت
ان قضية الامر اي مقتضى الامر وهو قوله تعالى فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اسقاط الظهر باداء
الجمعة فصار الامر بقضاء الجمعة مقررا للظهر لانه هو المودي بالجمعة لا الجمعة به وليس ذلك نسخا له كما
قالا فيصح اداء الظهر من المعذور في منزله قبل الجمعة لكونه اصلا وامر بنقض الظهر بالجمعة
كما امر باسقاطه بالجمعة اي امر الصحيح المقيم بنقض الظهر بعد ادايه باداء الجمعة كما امر باسقاط
الظهر عنه باداء الجمعة قبل ادايه فان قيل لو كان الامر الاصل اداء الظهر باداء الجمعة لما
وضع اداء الظهر بالجمعة عن المعذور كما لم يرفع اداء الظهر عنه قلنا انما وضع ذلك عن المعذورين
بطريق الرخصة في حقهم لئلا يتادى بحرجوا بذلك بعد ما خوطبوا بالجمعة لان قوله تعالى فاسعوا
عام يتناول الجميع فلا يبطل العزيمة وهي اداء الجمعة في حقهم بالترخص اذا حضروا وصلوا
مع الامام الجمعة لان الرخصة لا تصلح رافعة للعزيمة فسقط الظهر عنهم باداء الجمعة وانما وضع
ذلك عن المعذورين رخصة لهم للحرج كما مر فاذا تحملوا الحرج وادوا الجمعة مع الامام فقد اتوا
بالعزيمة فلا يبطلها الرخصة كما ان جواز اداء الصلوات بوضوء واحد رخصة واداء كل صلوة
بوضوء على حدة عزيمة فلو اتى بالعزيمة وادى كل صلوة بوضوء جديد لجاز ولا تكون الرخصة
مانعة للعزيمة فكذا ههنا وانما قلنا ان الضرب الثالث وهو ما حسن لحسن في شرطه من

الظهر

عز/١

هذا القسم وهو ما حسن لمعنى في غيره وهو شرطه يختص بالاداء دون القضاء لان الاداء
المامور به حال القدرة عليه من تقصير المكلف في الاداء فقد بقي الفائت تحت عهدة المكلف وجعل
شرط الاداء وهو القدرة بمنزلة القايم حكما زجرا لتقصيره اذا الفوات بسبب ذلك كما في استهلاك
مال الزكوة فان الزكوة لا تسقط من المستهلك لكون التفويت من جهته فيجب القضاء وان لم توجد
القدرة حقيقة واما اذا فات الاداء منه لا بتقصيره فكذلك يبقى الفائت تحت عهدته لان القدرة
الممكنة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى حيث كلف بقدر الوسع من غير ضيق وحرج
وكان له حرج وكان له ولاية التضييق فلم تشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لاستغناء البقاء عن
الشرط كما في الشهود في النكاح فانها تشترط لانعقاد النكاح لا لبقائه والقضاء بقاء الواجب الذي
كان في الارض فلا يتكرر الشرط في مشروط واحد ولما كان وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة
98 فلا يشترط في حال القضاء حتى انه اذا ترك الصلوة في عنفوان شبابه ثم كبر والحنى ولم يقدر
على قضايها قائما وقضى قاعدا او بالايماء يجزيه لان الاداء ما وجب في اصله بقدرة ميسرة بل بقدرة
ممكنة من الفعل فيبقى كذلك فيخرج عن عهدة القضاء اذا قضاها بالقدرة الناقصة ولهذا
قلنا ان الصلوات وان كثرت والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها
وتداركها في النفس الاخير من العمر وان صار كالامر عن التلاقي والتدارك لان هذه القدرة
لما كانت شرطا لوجوب الاداء تحقق شرطه في حق الاداء لا يتكرر فلا تشترط هذه القدرة في القضاء
او نقول لم تشترط القدرة لبقاء الواجب لان بقاء الشي غيره بدليل صحة اثباته مع نفي بقائه بان يقال
انه وجد ولم يبق فلو كان بقاء الشي عين ذلك الشي لما صح ذلك كما لا يصح قولك وجد ولم يوجد
ولما كان بقاء الشي غير ذلك الشي لم تكن القدرة الممكنة التي هي شرط الوجوب شرطا لبقاء ذلك
الوجوب لان الشي اذا كان شرطا للشي لا يلزم ان يكون شرطا لغيره ولما سبق ان القدرة الممكنة
لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط الواجب في حق احكام الاخرة بل يبقى اذا القدرة
لا تشترط لبقاء الواجب وقلنا اذا ملك المكلف الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك ماله لم يسقط عنه
وجوب الحج وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا ان القدرة الممكنة لا تشترط
لبقاء الواجب واذا كان كذلك فتكون القدرة الممكنة مختصة بالاداء دون القضاء قال
رحمه الله واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة الى قوله فلذلك سقط بهلاك المال
اقول لما فرغ من بيان النوع الاول من القدرة وهو المطلق شرع في بيان النوع الثاني وهو
الكامل فقال واما الكامل من هذا القسم اي ما حسن لمعنى في شرطه فالقدرة الميسرة الى اخره
ثم هذه القدرة زيادة في التيسير على القدرة الاولى وهي المطلق بدرجة كرامة من الله تعالى

والإضافة الامر عن التلاقي

وتلك الدرجة هي درجة التغيير والتيسير حيث غيرت صفة الواجب من الممكنة الى اليسر كان
بالقدرة الميسرة يبقى كذلك على صفة اليسر لان التغيير باليسر صفة له لا شرط فلا يبقى الموصوف
بدون الصفة لانه حينئذ لا يكون موصوفا بها فيشترط دوامها خلاف القدرة الممكنة والقدرة
الميسرة فانها شرط وجوب الاداء كما مر بيانه والفرق ما بين الامرين وهما القدرة الممكنة والقدرة
الميسرة ان القدرة الاولى المتمكن من الفعل فلم تغير بها صفة الواجب فبقيت هي شرطا محضا
للتكليف لانه لا تكليف الا بها فلم تشترط دوامها لبقاء الواجب لان بقاءه غير محتاج الى الشرط كما
سبق مرارا وعده اي القدرة الثانية لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا
لينا لان الواجب عند القدرة الممكنة لم يكن بطريق اليسر بل بطريق لانه لا وجود لهذا الفعل الا
عند وجود القدرة وفيما نحن فيه تفضل الله تعالى على عباده فلم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة
على صلاحية الوجوب بها كما في واجبات تثبت بها فكان ذلك الواجب متغيرا من العسر الى اليسر
للتسهيل والتليين فشرط بقاء هذه القدرة وهي الميسرة لا لمعنى انها شرط محض كالقدرة الممكنة
لان عدم الشرط لا يؤثر في عدم بقاء الحكم ولكن لمعنى ان صفة الواجب تبدلت بسبب هذه القدرة
من العسر الى اليسر فاذا انتفت هذه القدرة وهي الميسرة بطل ذلك الواجب لان الشيء متى وجب
بصفة لا يبقى واجبا بدونها لكونه غير مشروع بدون ذلك الوصف ثم حاصل الفرق ان القدرة
في الواجب بالقدرة الممكنة شرط لا صفة والقدرة في الواجب بالقدرة الميسرة صفة لا شرط
لانه تغير بها والتغير صفة للمتغير والموصوف بصفة لا يبقى الا بها والا يكون موصوفا بخلاف
المشروط بشرط فانه يبقى بدون الشرط كما في الشهود في باب النكاح فلا يشترط بقاء الشرط لبقاء
المشروط فان قيل كيف غيرت القدرة الميسرة صفة الواجب ولم يكن موجبا قبل ذلك بصفة
العسر حتى يتغير منها الى صفة اليسر قلنا ان القدرة الممكنة المتوهمة كانية لوجوب الاداء
لا بطريق اليسر بل بطريق انه لا وجوب لوجوبه الا عند وجود هذه القدرة وفيما نحن فيه
تفضل الله تعالى على عباده ولطف بهم ولم يوجب عليهم بالقدرة الممكنة مع قدرته تعالى
على الايجاب عليهم بها واوجب عليهم بالقدرة الميسرة فصار كان الواجب تغير في حقنا من
صفة العسر الى صفة اليسر فقيل بمعنى تغير صفة الواجب الوجوب الذي ثبت بها ابتداء اسم
التغيير ولما سبق ان الواجب متى ثبت بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قلنا ان الزكاة
تسقط بهلاك كل المال وهو النصاب بعد التمكن من اداء الزكاة لان الشرع علق وجوبه
اي وجوب المال وهو الزكاة او وجوب الزكاة تاويل ما ذكر بقدرة ميسرة حيث اوجبها
في مال مقدر بالنماء فاضل عن الحوائج الاصلية بعد مضي الحول تحقيقا للنماء ليكون جزءا

الى التمام

من النماء قليلا من كثير وذلك في غاية اليسر اذ القدرة على اداء الزكاة تحصل بمال مطلق غير
مقيد بالنصاب النامي الحولي الفاضل عن الحوائج فلو قلنا ببقاء الواجب وهو الزكاة بعد هلاك
النصاب لما كان المؤدى موصوفا بصفة اليسر بل بصفة الغرامة المحضة فيتبدل الواجب
من اليسر الى العسر فلا يكون الباقي ما كان واجبا لانه ما وجب الا بصفة اليسر ولا وجه الى
ايجاب واجب اخر لعدم وجود سبب جديد فلذلك سقط الواجب بهلاك المال قال
رحمه الله ولا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الواجب الى قوله غير متبدل اقول قوله
ولا يلزم الى اخره جواب عما يقال الحكم شرطه دوام القدرة الميسرة في باب الزكاة وذلك يقتضي
قيام كل النصاب لوجوب الزكاة لان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما وجب بها وليس كذلك
لان النصاب شرط لابتداء الوجوب لا لبقائه فانه اذا هلك بعض النصاب يبقى الباقي بقسطه
من الواجب وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرناه ذلك لان اشتراط كمال النصاب في ابتداء
الوجوب لا تغير صفة الواجب لانه لم يكن لليسر حتى يتغير به صفة الواجب الا ترى ان اداء
خمسة من المائتين واداء درهم من الاربعين سواء في معنى اليسر لا يختلف في ذلك اذ كل واحد
منهما اداء ربع عشر المال لكن اشتراط كمال النصاب في الابتداء ليثبت به صفة الغنى لمن
تجب عليه اداء الغني وصف لابد منه ليصير الموصوف به اي بالوصف الذي ذكرناه وهو
الغني اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك
اذ الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة والغنى انما يكون بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف
به تلك الحد واحوال الناس فيما ذكرنا من كثرة المال او الغنى شتى اي متفرقة مختلفة من شتت الامر
شتا وشتاتا اذا تفرق واذا كان كذلك فلا تصلح الكثرة للتعريف فقدر الشرع الغنى بحد واحد
وهو ملك النصاب تيسيرا فصار ذلك فصار ذلك اي الغنى بالنصاب شرطا لوجوب الاداء بمنزلة
الاداء في التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون مغيرا صفة الواجب لان الغنى من القدرة
الممكنة اي يثبت للمكلف اهل الممكنة وبدونها لا يتمكن من الفعل وههنا كذلك لان النصاب
قدرة ممكنة اذ الاغناء لا يتصور بدون الغنى والغنى الذي بمنزلة القدرة الممكنة امر زائد على الاهلية
الاصلية والاهلية الاصلية لوجوب العبادات الاسلام والبلوغ والعقل والقدرة الممكنة
للعبد امر زائد في الشرع على هذه الاهلية كالقدرة على الصلاة فانها امر زائد على اهلية الصلاة فكذلك
الغنى المقدر بملك النصاب امر زائد شرعا على اهلية وجوب الزكاة فصار الغنى لوجوب الزكاة شرطا
ايضا كالاسلام والبلوغ والعقل لان المزيد انما يكون من جنس المزيد عليه فلما كان المزيد عليه شرطا
للوجوب كان المزيد عليه شرطا له او نقول ان الغنى الذي يحصل لما كان من قبيل القدرة الممكنة في الزكاة

كان ذلك بمنزلة القدرة الممكنة في الصلاة وتلك القدرة في الصلاة شرط وجوب الصلاة
في العبد فكذا هذه القدرة كانت شرط وجوب الزكوة على العبد لان كلا منهما زائد على الاهلية الاصلية
واذا كان الغنى بملك النصاب شرطا للوجوب لم يشترط دوامه لدوام وجوب الزكوة اذ وجوب
الاداء لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط لان شرط الوجوب واذا لم يشترط دوامه لبقا
الواجب فيبقى الواجب بعد ما يبقى من المال لبقاء صفة اليسر فيه فاما قيام المال بصفة النماء
فميسر للاداء اذ اشتراط النماء انما هو لليسر فتغير به اي بقيام المال بصفة النماء صفة الواجب
فلا يبقى وجوب الزكوة بدون صفة النماء بخلاف كمال النصاب فان الوجوب يبقى بدونه فان
قيل النصاب سبب لوجوب الزكوة فكيف قال النصاب شرط لابتداء الوجوب قلنا لا نسلم
ان النصاب سبب بل السبب هو المال مطلقا عند وجود شرطه وهو كون المال مقدارا
بمقدار النصاب ونامياً وغير ذلك على ما عرف وذلك ان السببية انما تعرف بالاضافة والاضافة
انما توجد في حق المال مطلقا من غير تعرض لوصف فيقال زكوة المال ولا يقال زكوة النصاب
فعلم ان معنى قوله النصاب شرط لابتداء الوجوب اي المال المقدر بمقدار النصاب وكون المال
مقدرا بمقدار النصاب شرط لوجوب الزكوة لا سبب لكونه ناميا وهو شرط بالاتفاق فكذا هذا
فان قيل اذا كان الغنى من له القدرة الممكنة وجب ان تبقى الزكوة بعد هلاك النصاب اذ
القدرة الممكنة لا تشترط بقاؤها لبقاء الواجب كما في صدقة الفطر وغيرها قلنا انما يلزم ذلك ان
لو كان بقاء الواجب باعتبار القدرة الممكنة وهي النصاب وليس كذلك فان بقاءه باعتبار القدرة
الميسرة وهي قيام صفة النماء وانما تقتضي عدم بقاء الواجب بعد هلاك النصاب كما سبق تقريره
والدليل عليه انه اذا هلك بعض النصاب يبقى بعض الواجب ببقاء ذلك البعض ولا يبقى كل الواجب
فان قيل قد فسرتم القدرة الممكنة بادنى ما يتمكن به المرء من الاداء بدنيا كان او ماليا فعلى
هذا ذلك لو كان اشتراط النصاب من القدرة الممكنة لوجبت الزكوة حين قدر على مقدار الزكوة
كنصف دينار وخمسة دراهم لان الممكنة تحصل به ولم تجب بل وجبت عند ملك اضعاف اضعافه
فعلم ان اشتراط النصاب من القدرة الميسرة كما قلنا ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة
النصاب وذلك لانا لو اعتبرنا تمكنه قدر الزكوة يلزم عود الامر على موضوعه بالنقض لانه لو
وجب الدفع الى الفقير عند تمكنه ذلك لصار هو محتاجا الى السؤال وذلك لا يجوز لان الدفع
الى نفسه اولى من الدفع الى غيره حتى اذا كان له مالك مقدارا من الطعام او الماء وهو وغيره محتاجان
اليه فلو دفع الى غيره يموت جوعا او عطشا وانه لا يجوز فلا يجوز الدفع الى غيره وكل حكم يوجب
نقض سببه فهو باطل لانه حينئذ لا يبقى تمييز بين المخاطب والمصرف ولانه يلزم حينئذ

وجوب الدفع في صورة عدم جواز الدفع لانه تقتضي وجوب الدفع على من علم انه لو دفع
يخاف الهلاك على نفسه وذلك لا يجوز واذا كان كذلك فلا بد من عرفان المخاطب باداء الزكوة وهو الغني
فوجب في عرفان الغني الرجوع الى ادنى ما قدر به الشرع ملك المال وقدر اداه بحساب واحد فعلم
ما قلنا ان ادنى ما يتمكن به المرء من الاداء في الزكوة النصاب الواحد وهذا بخلاف استهلاك النصاب
فان ذلك لا يسقط الزكوة وقد صار ذلك غرما محضا دون النصاب صار في حق الواجب وهو
الزكوة حقا لصاحب الحق وهو الفقير فيصير المستهلك باستهلاكه بان انفقه في حوائج نفسه او اتلفه
مجانا متعديا على صاحب الحق وهو الفقير او على محل محترم مشغول بحق الغير بعد النصاب قائما في
(١٠٠) حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل بهلاك النصاب ولا ساقط به وهذا
كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم قيمة العبد وان كان يفعل مضادا
ملكه وكما اذا اعتقه المولى او باعه او فعل فعلا يتعذر به دفعه الى ولي الجناية فانه يطالب المولى
جعل بالفدا لانه صار جانيا على حق صاحب الحق فصار كان العبد باق والمولى يختار الفدا فكذا هنا جعل
كان النصاب قائم فيطالب المستهلك باداء الزكوة كما لو كان النصاب قائما حقيقة قال رحمه
الله ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين الى قوله لانه بيان الغني واليسر اقول ولما
سبق ان ما وجب بالقدرة الميسرة يشترط لبقائه بقاء تلك القدرة قلنا ان الموسر اذا حنث في
اليمين ثم اعسر وذهب ماله فعجز عن التكفير بالمال انه يجوز له التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة
متعلق بالقدرة الميسرة بدليل ان الشرع خيره بين انواع التكفير عند قيام القدرة بالمال والتخيير
تيسير لانه يثبت الاختيار للمكلف ليترفق بما هو الارفق ويختار ما هو الاهون والايسر عليه وهذا
وهذا تيسير بلا شبهة بخلاف ما اذا لم يكن مخيرا فانه وجب عليه واحد معين وربما يشق عليه اداء
ذلك المعين ولا يجد شيئا اخر شرعا يقوم مقامه فيعجز المكلف فيبقى في عهدة التكليف ولا
يخرج عن عهدة الواجب الا بزيادة مشقة واذا كان كذلك فلا يكون فيه يسر وانما اليسر فيما اذا
وجب لحد الانواع كما هو عند الفقهاء رحمهم الله بخلاف ما يقوله بعض المتكلمين ان الواجب
هو الكل لاستواء الكل في صيغة الامر والتخيير لاسقاط الواجب بما يعينه منها ويجعلون الامر
قياس النهي فان مثل هذا التخيير في النهي لا يخرج حكم النهي من ان يكون شاملا لجميع ما تناوله العقد
فكذا الامر ولكنا نقول في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف او لان ذلك في موضع
النفي وحرف او في موضع الاثبات يفيد الايجاب في احد الانواع الا ترى انه لو كفر بالانواع كلها
لم يكن مؤديا للواجب في جميعها ويستحيل ان يكون واجبا قبل الاداء ثم اذا ادى يكون المؤدي

بنوع واحد وهذا النوع منصوص عليه ولا يكون خلفا عن غيره ولو كان الكل واجبا لم يسقط الواجب
في العصر بدون اداء او ادائه اوادا، ما هو خلف عنه فعرفنا ان الواجب احد الانواع قاله الامام السرخسي
رحمه الله وكذا قال بعض المعتزلة الجميع واجب وقال بعضهم الواجب ما يفعل وقال بعضهم الواجب
واحد معين ويسقط به وبالاخر وفي هذه المسألة ابحاث لطيفة مرادا او نوقف عليها فليطلب من
موضعها ولا يقال التخيير ثابت في صدقة الفطر فان المكلف مخير بين اداء نصف صاع من بر او صاع من تمر
او شعير مع ان صدقة الفطر لم تجب بالقدرة الميسرة بل بالممكنة لانا نقول الواجب هناك واحد من حيث
المعنى وان اختلف من حيث الصورة فان قيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر واحدة عندهم في اعدل
الاحوال فاذا اتحدا معنى فلا تخيير بخلاف التخيير في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة فان قيمها مختلفة
صورة ومعنى فاوجب التخيير التيسير فيها لا هناك او لان الاشياء في صدقة الفطر او لا تم اوجبنا
نصف صاع من بر او صاعا من تمر وفي الكفارة ما شرطنا النصاب اولا ثم الكفارة باحد الاشياء
الثلاثة بناء عليه بل شرطنا فيها القدرة على احد الاشياء الثلاثة ابتدا فاندفع ما قيل واذا كان
كذلك كان التخيير بين احد الانواع في الكفارة دليلا للتيسير ولان الشرع نقل التكفير بالمال
الى التكفير بالصوم للعجز الثابت عن التكفير بالمال زمان اداء الصوم مع توهم القدرة في المال
على المال ولم يعتبر الشرع ما يعتبر في عدم سائر الافعال وهو العدم في العمر كله لان ما كان متعلقا
بعدم الفعل وهو غير موقت يعتبر فيه العدم في العمر كله كما في حق الشيخ الفاني فانه اذا لم يقدر
على الصوم يجوز الفدية في جميع عمره فاذا قدر عليه يبطل حكم الفدية وكما اذا قال قائل ان لم
ات البصرة فعبدي حر انه يتعلق الجزاء بالعدم في جميع عمره حتى لا يحنث وان لم يات البصرة سنين
كثيرة وتقدير العمر يبطل اداء الصوم لانه حينئذ يلزم ان يصوم بعد الموت وانقطاع الاسباب
الكبير رحمه الله هذا اللفظ اكو عجز مستدام راعتبار كنيم روزه دركورا فتاذ وكذا جواز الصوم
لمن له غائب وليس عنده مال دليل على جواز التكفير بالصوم عند عدم المال من غير انتظار
الى وجوده فيما يستقبل من الزمان لانه قال في المبسوط وان كان للرجل الحانث في يمينه مال
عنه غائب او دين وهو لا يجد ان يطعم ولا ما يكسوا ولا ما يعتق اجزاه ان يصوم لان المانع
قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل الا للملك بدون اليد الا ان يكون في ماله الغائب
عبد فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار
الملك دون اليد فلما جاز الصوم مع وجود الملك حقيقة من غير انتظار الى ان يصل الى ماله فلان
يجوز الصوم في حق من ليس له المال اصلا من غير انتظار ان يحصل له المال بالطريق الاولى

واذا لم يعتبر الشرع فيما ذكرناه العدم في العمر وانما اعتبر العدم الحالي كان ذلك لا محالة
لكون المكلف يخرج عن العهدة بالصوم في الحال والدليل على انه اعتبر العدم الحالي انه قال
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام واعتبار العجز في جميع العمر يبطل اداء الصوم لكون العجز لا
يتحقق الا بعد انقضاء العمر وبعده لا يتحقق الاداء لا محالة فعلم ان المراد بالعدم هو العدم الحالي
مستغرق للعمر الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فقاعدا واستغراق عدم
الاستطاعة العمر ليس بشرط قلنا عدم الاستغراق هناك انما علم بمحل الكلام لان النبي صلى
الله عليه وسلم ذكر تفاوت احكام الشرع على وجه التيسير بحسب احوال المريض في مرضه
ومرض المريض غير مستغرق لعمره غالبا بل يتفاوت حالا بعد حال فكذلك الاحكام المرتبة
على حسب تلك الاحوال فكذلك لم يوجب الاستغراق واما عدم الافعال في نفسه
١٠١ اذا لم يكن مقيدا بشيء فيوجب الاستغراق في العمر كما اذا قال لا اكلم فلانا ولا افعل كذا
فثبت بما ذكرناه ان المعتبر في عدم سائر الافعال هو العدم في العمر والمراد بالعدم فيما نحن
فيه هو العدم الحالي وكذلك الحكم في طعام الظهار وسائر الكفارات فانه انما يعتبر في ذلك
العجز الحالي عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز فثبت بهذا كله ان
المعتبر في الكفارة هو القدرة الميسرة للاداء فكانت الكفارة من قبيل الزكوة في كونها ثابتة
بالقدرة الميسرة وبعد هلاك المال لو بقي التكفير بالمال عينا لما بقي اليسر فسقطت الكفارة
لذلك عند هلاك المال او استهلاكه وجاز له التكفير بالصوم لان الواجب اذا ثبت بالقدرة
الميسرة فات عند فوات تلك القدرة فان قيل لو كانت الكفارة من قبيل الزكوة لما وجب
بعد ذهاب المال القائم وحصول مال اخر كالزكوة فانها تسقط بهلاك النصاب ولا تجب ثانيا
بوجود نصاب اخر قلنا ان المال ههنا اي في الكفارة غير معين لانها وجبت في الذمة بخلاف الزكوة
فان الواجب فيها جزء من المال المعين وهو النصاب الذي وجبت الزكوة بسببه وهذا لان الله
تعالى جعل المال ظرفا للوجوب في باب الزكوة حيث قال وفي اموالهم حق للسائل والمحروم
وقال صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر وقال في خمس من الابل شاة وفي اربعين
شاة شاة الى غير ذلك من النصوص الواردة في باب الزكوة واذا كان المال في الكفارة
غير معين فاي مال اصابه المكفر من بعد ذهاب ماله دامت بذلك المال القدرة فيجب
التكفير بالمال ولاجل ذلك ساوى الاستهلاك الهلاك فيما نحن فيه في حق جواز الصوم
بايهما كان حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف المال يجوز له التكفير بالصوم كما لو
تلف المال بخلاف الزكوة لان الاستهلاك فيها يصير كاتلاف العبد الجاني اذا المال يتعين

فيما فيه الاستهلاك بعد ما علم اما مشغول بحق الغير بخلاف الكفاره ولان الحق فيها لما كان

في المال لم يعتبر في المال لم يكن الاستهلاك بعد ما علم بشغول

بالقاعدن الوقت ولم يكن المال متعينا للتكفير لا يستحق بانه لم يكن الاستهلاك بعد ما علم بشغول

بحق الغير لعدم تعلق الحق بالمال واذا كان الحق موقتا يحتمل ان يضمن بالفوت عن الوقت وان لم

يكن المال متعينا وصارت هذه القدرة وهي القدره على التكفير على هذا التقدير وهو تقدير

وجوب التكفير على هذا التقدير وهو تقدير وجوب التكفير بالقدره الميسره نظير استطاعه

الفعل وهي القدره الحقيقيه التي لا تسبق الفعل من حيث ان العبرة في التكفير لحاله التكفير

ووقته في حق اليسار والاعسار لا وقت الحنث وهو وقت وجوب الكفارة فانه اذا كان وقت

التكفير معسرا خرج عن العهدة بالصوم واذا كان موسرا فيه خرج عنها باداء المال كما ان العبرة

في استطاعة الفعل لوقت الفعل لا قبله لانها لا تسبق الفعل وذلك لان قدره الكفارة

لما كانت قدرة ميسرة اعتبر فيها وقت التكفير كما اعتبر في الزكوة وقت الاداء فان النصاب

اذا كان وقت الاداء باقيا وجب الاداء نصا واذا كان هالكا لا يجب اداء الزكوة وقيل

كما ان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لا سابقة عليه كذلك القدرة على التكفير لا تسبق حالة

الاداء ولما سوى ان الزكوة وجبت بصفة اليسر قلنا يبطل وجوب الزكوة بالدين لان الدين ينافي

الغنى اذ يحصل بما فضل عن حاجة المزكي وحاجته الى قضاء الدين حاجة اصلية فلا يحصل الغنى بذلك

القدر من المال لكونه بمنزلة المعدوم كثياب البذلة والمهنة والماء المستحق للعطش قال

رحمه الله وكذلك لزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة الى قوله واصل المال كاف لذلك اقول

هذا اشارة الى ايراد على ما سبق وجواب عنه توجيه الايراد ان يقال لو كانت الكفارة واجبة

بصفة اليسر كالزكوة فانها لما وجبت كذلك لم تجب التكفير بالمال على المديون اذ الدين

ينافي اليسر كالزكوة فانها لما وجبت بصفة اليسر لم تجب على المديون وتوجيه الجواب انه لا يلزم

ذلك على ما قلنا لان وجوب التكفير بالمال على المديون ممنوع فانه ذكر في كتاب الايمان رجل له

الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه به لم تجزيه ولم يذكر انه اذا لم

يصرف ماله الى دينه ما جوابه فكان جواب هذه المسئلة غير مذكور في كتاب الايمان نصا فيحتمل

ان تجب عليه الكفارة بالصوم لا بالمال كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله انه يجزيه التكفير بالصوم

لفوات صفة اليسر بسبب الدين وانها معتبرة في الكفارة فيجعل المال الذي في يده كالمعدوم

في حق التكفير بالصوم لانه مستحق بدينه كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخاف العطش انه يجعل

كالمعدوم في حق التيمم واذا كان كذلك لا يرد الايراد المذكور لانه حينئذ كانت الكفارة بمنزلة

الزكوة من كل وجه فكما لا يجتمع وجوب الزكوة مع الدين وقال بعضهم يجب التكفير بالمال ولا الصوم

ولا يجزيه

فكان الزكوة

١٠٢

بخلاف الزكوة والاصح هو القول الاول فانه قال في المبسوط والاصح انه يجزيه التكفير

بالصوم لما اشار اليه في الكتاب ان الصدقة تحل لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما كان قبل قضاء

الدين وبعده الى هذا الموضع لفظ المبسوط والفرق بين الزكوة وبين التكفير بالمال على القول

الاخير هو ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وشرط القدره الميسره ومعنى الاغناء كما نطق

به قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى ولهذا

لا يتادى الزكوة الا بتمليك المال وهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى لا جزاء لفعل الجناية

فشرط الكمال في سبب وجوب الشكر وهو المال الكامل النامي الحولي الفاضل عن الحوائج الاصلية

ليستحق شكره على الكمال كما في جائزة السلطان فانه يجب الشكر اذا كانت كاملة غير مشوبة بشيء

مكروه واذا باع لا يجب الشكر لانه حاصل بعوض واذا شرط الكمال في سببه فيكون الواجب

(٢-١٠٢) شطرا اي بعضا من المال الكامل وهو النصاب للمديون باعتبار ان رب الدين لو ظفر بجنس

حقه له ان ياخذه من غير رضا المديون فصار كان المديون غير مالك له فلما اسقط الكمال

لم يجب الزكوة ولهذا لا يجب في مال البدله للحاجه اليها ولا يعدم الدين اصل ملك المال

للمديون لان محل الدين هو الذمه وفي الذمة سعة فكان المال خاليا عن ان يكون مشغولا

بالدين من هذا الوجه والدليل على ان الدين يسقط ملك المال للمديون ان الصدقة تحل له بقوله تعالى

والغارمين واذا حلت عليه الصدقة لم تجب عليه الاغناء لانه يستحق الاغناء على الغير حيث حلت له

الصدقة فلا تجب عليه اغناء الغير والدليل على ان الزكوة وجبت بمعنى اغناء الفقير ان الزكوة لا تتادى الا

بعين متقومة لا يحصل به الغنى كما اذا اسكن الفقير بيته بنية الزكوة فانه لا يقع عن الزكوة لان المنفعة

ليست بعين متقومة بخلاف الكفارة فانها تتادى بالصوم وهو ليس بعين متقومة وكذا الزكوة

لا تتادى بالاباحة لكون الغنى لا يحصل بها لان المباح له ياكل مال الغير وبمال الغير لا يحصل الغنى وقوله

صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وان ورد في صدقة الفطر لكن المعنى مدخله

الفقير واغنائه وهذا المعنى بعينه موجود في الزكوة فيثبت معنى الاغناء في الزكوة بدلالة النص

بل الزكوة اقوى في استدعاء الغنى من صدقة الفطر لان وجوب صدقة الفطر بالقدره الممكنة ووجوب

الزكوة بالقدرة الميسره فثبت بما ذكرناه ان الزكوة وجبت باعتبار معنى الاغناء واما الكفارة فلا تستغني

عن شرط القدره ولا عن صفة قيام اليسر في تلك القدرة وهي التخيير بين انواع التكفير والتخيير يسر كما

مر الا ان الكفارة شرعت ساترة للذنب بعد الحنث لان الانسان اذا حنث في يمينه بغير عذر باذن الله تعالى جنى

حارق لباس تقواه فيحتاج الى ساتر يستره وما ذاك الا الكفارة فيستر بها نفسه او زاجرة عن الذنب

قبل الحنث لعلمه بوجوب الكفارة على تقدير الحنث فتبر في يمينه ان حلف او لا يحلف ابتداء وقيل ساترة في حق

الآن

الاثم وزاجرة في حق غيره والماردد بينهما لان الستر لا تقع الا بعد وجوب الكفارة وبالا يجب
على رجل كفاره اصلا فلا يحتاج الى الستر ثم تقدم الساتر على الزاجر لان دلاله الكفاره على الستر اظهر من
دلالتها على الزجر اذ الكفر هو الستر لغةً واذا كان كذلك كانت شرعية الكفارات لغارض الستر او الزجر
لا لكونها امرا اصليا اي لم تشرع الكفارة بطريق الاصالة لاغنا الفقير اذ الستر والزجر غير محتاجين
الى الاغنا بالمال كما في الحدود بل الاصل فيها هو الستر او الزجر الا ترى ان التكفير يتادى بتحرير الرقبة
والصوم ولا اغنا فيهما لكن المقصود بالتكفير نيل الثواب ليقابل ذلك الثواب موجب الجنايه وما
يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيات وكان ذلك جواب اشكال يرد على قوله الا انها لم تشرع للاغنيا بان يقال ان ذلك منقوض
بالكفارة بالاطعام فان فيه اغنا للفقير عن الطعام فاجاب بان شرعية الاطعام لا باعتبار الاغنا
بل باعتبار ان الاطعام يصلح سببا للثواب كالصوم فيصلح ان يكون سببا لما شرع له هو المقصود من شرعية
الكفاره وهو الستر او الزجر ولذلك تتادى الكفارة باباحة الطعام وان كان الاغنا لا يحصل بها
فعرفنا ان المعتبر في التكفير بالمال انما هو الستر او الزجر لا الاغنا فاذا لم يكن الاغنا فيه مقصودا
لم تشترط صفة الغنى وهو كماله في المخاطب بالكفارة بل تشترط القدرة والميسرة اي في الكافر
وهو التخيير بين انواع التكفير وذلك اي اليسر لا ينعدم بسبب الدين اذ يتيسر اداء الكفاره قائم بملك
المال مع قيام الدين وتبين بما سبق ان الكفاره لم تجب شكرا لنعمة الغنى بل وجبت جزاء الفعل الذي
هو جناية فلم تشترط فيها كمال صفة الغنى وانما اشترط فيها ادنى ما يصلح لاكتساب الثواب واصل
المال كاف لذلك فلا حاجة الى اشتراط كمال الغنى بخلاف الزكوة فان المعتبر فيها الاغنا وانه لا يتحقق
ممن ليس بغنى كامل الغنى وبسبب الدين يمتنع الغنى وحاصل ذلك ان الكفارة وجبت ساترة او زاجرة
وما وجبت شكرا لنعمة الغنى فلا تشبه الزكوة من هذا الوجه لان الزكوة وجبت شكرا لنعمة الغنى
ولهذا تشترط لايجابها اتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم
تمام الغنى بملكه ولا يعدم حصول الثواب له اذا تصدق به لكون ذلك ساترا للاثم لحقه بارتكاب
محظور اليمين وهو المقصود بالكفاره قال رحمه الله وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر
بهلاك الخارج الى قوله فلم يكن شرطا لدوام الواجب اقول وعلى ما سبق من الاصل وهو ان ما
وجب بالقدره الميسره يشترط لبقائه بقاء هذه القدره يخرج سقوط العشر بسبب هلاك الخارج
بعد التمكن من الاداء لان العشر وجب بشرط القدره الميسره اذ القدرة على اداء القليل وهو العشر
تستغني عن قيام الكثير وهو تسعة الاعشار لان اداء ذلك ممكن من مال اخر لكنه شرط قيام الكثير
وهو تسعة الاعشار لان اداء ذلك لليسر وهو ان يكون الواجب من المال الذي هو نما ليلا ينتقض

سائر الاثم

اصل

تسعه

اصل المال به ولا يقال العشر لا يتحقق بدون قيام تسعة الاعشار فكيف قال لان القدرة على
اداء العشر يستغني عن قيام الكثير كما اشار اليه الا ان ذلك الكثير قدر تسعة الاعشار لان الواجب
عليه اعطا بعض الخارج ثم ذلك البعض قدر بالعشر واذا كان كذلك فاشتراط قيام تسعة الاعشار
لليسر ولذلك لم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج تحقيقا لمعنى اليسر فيشترط قيامه اي قيام
الخارج وهو وجوده فان العشر انما يجب اذا وجد الخارج حقيقة القيام صفة اليسر لان الحق
متى وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة فيشترط دوام تلك الصفة تحقيقا للواجب بالقدرة
الميسرة وكذلك الخراج يجب بالقدرة الميسرة وكذلك يسقط هو اذا اصطلم الزرع افة اي استاصلته
وقلعته من اصله مع وجود السبب وهو الارض لان الخارج اذا وجد وهو النما التحقيقي انتقل
١٠٣ الحكم من التقديري الى التحقيقي فبعد ما اصابته الافة من غير صنع الزارع لم يبق نما لا تحقيقا ولا
تقديرا فلو قلنا بالبقاء لا نقلب غرما محضا وانه لا يجوز لان الخراج لما وجب ابتدا بصفة اليسر لا
يبقى واجبا الا بتلك الصفه ولان الزارع مصاب بهلاك الخارج فيستحق المعونه ولو اخذ منه الخراج
لكان فيه استيصاله كذا في المبسوط ولهذا لا يبقى وجوب الخراج بعد ان لم يتمكن الخارج تقديرا
بان نزت الارض او غلب الما عليها او انقطع عنها ولم تبق صالحة للزراعة واذا ثبت ما قلنا ثبت
ان الخراج لم يجب الا بسلامة الخارج الا ان الخارج فيه بطريق التقدير بسبب التمكن من الزراعة
فانه اذا كان متمكنا من الزراعة ولم يزرع جعل الخارج سالما لرب الارض تقديرا باعتبار تمكنه
في الزراعة فيجب الخراج وانما اعتبر الخارج في الخراج بطريق التقدير لان الواجب فيه من غير جنس
الخارج بدليل وجوب الدراهم في الاراضي الخراجية فانه يجب في جريب الكرم عشرة دراهم وفي
جريب الرطبة خمسة دراهم فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا وجعل
القدرة الميسرة موجودة حكما بخلاف العشر فانه لا يمكن فيه الخارج التقديري لكون العشر
مختصا بالخارج التحقيقي اذ الواجب فيه جزء من الخارج والجزء التحقيقي لا يكون الا من الكل التحقيقي
فلا يمكن القول فيه بايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وقوله وبدليل ان الخارج معطوف على
قوله الا ترى من حيث المعنى كانه قال بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل
حط الخراج الى نصف الخارج ولا يجب اكثر منه يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف
الخارج فاذا كان اكثر منه يجب نصف الخارج ولا يجب الخراج الموظف حتى اذا كان الخراج ثلاثة دنانير
والخارج يساوي دينارا يجب نصف دينار وكذا اذا كان الخراج قيمة قفيز والخارج قفيز يؤخذ
نصف قفيز لانه نهاية الطاقة ولما كان كذلك يسقط الخراج بهلاك الخارج لئلا ينقلب غرما
محضا ثم هذه الاربعة وهي الزكوة والكفارة والعشر والخراج مستوية في ان وجوبها بالقدرة

بدون فلنا

تسعة الاعشار لان المراد منه ان القدر الذي يستغني عن قيام

الميسرة وان كانت احكام افرادها تتفاوت في انفسها حتى ان الدين يمنع وجوب الزكاة
في الروايات كلها ولا يمنع وجوب الكفارة المالية في بعض الروايات وكذلك يتفاوتان في
الاستهلاك وكذا لا تعتبر في مال الكفارة كونه ناميا ولا يعتبر صفة الغنى فيمن تجب عليه
لان الشرط فيها القدرة الميسرة للادا على وجه ينال الثواب بالادا فيكون الثواب سائر الما
لحقه من الاثم بارتكاب المحظور فلا يتفاوت لذلك كون المال ناميا او غيره والعشر لا يسقط
بموت من عليه مع بقا الخارج ولا يومر بالايصا والزكوة لا تسقط ايضا بالموت ولكن لو لم
الايصا لان الواجب في الزكوة اداء العبادة ولا يمكن تحقق هذا الوصف بمجرد بقا من علقه
من غير اختيار وفي العشر معنى العبادة ليس بمقصود فيبقى بعد موته وان لم يوص كالدين
وكذلك الخراج اذا حصل الخارج ثم مات قبل ادايه فيبقى بعد موته وان لم يوص ثم هذا الحكم
وهو سقوط العشر والخراج بهلاك الخارج يخالف الحج فانه اذا وجب الحج بملك الزاد والراحلة
لم يسقط الوجوب بفوتها لان الحج وجب بشرط القدرة الممكنة دون الميسرة بدليل ان الزاد
والراحلة ادنى ما يقطع به السفر واليسر انما يقع بخدم ومراكب واعوان وليس ما ذكرنا بشرط
بالاجماع اذ الشرط فيه ادنى التمكن وهو بالزاد والراحلة وذلك شرط وجوب الادا فلم
يكن دوام القدرة على الزاد والراحلة شرطا لدوام الواجب وهو الحج فان قيل ان
شرط وجوب الادا توهم القدرة لا تحققها حتى اكتفى بادراك الجزء القليل الذي يسع فيه
التحريمة في حق وجوب الصلاة مع ندرته في حق الاستعداد فينبغي ان تثبت الممكنة في الحج بدون
الراحلة بالقياس على ذلك بل اولى لان سفر الحج راجلا غير نادر حتى عم الندر وقد وجد
ذلك في حق كثير من الناس فينبغي ان يجب الحج على صحيح البدن المكتسب قلنا وجوب
الصلاة بالقدرة المتوهمة في حق من ادرك جزءا يسيرا من الوقت فايده لانه يظهر اثره
في حق الخلف وهو القضا ولا كذلك الحج لانه لا يتصور فيه القضا لكونه فرض العمر فلا يفوت
الا بفوات المكلف فاشترط فيه ادنى ما يتمكن به المرء من السفر المعتاد وذلك بالقدرة
على الزاد والراحلة اولانه لو وجب الحج على من لا يملك الزاد والراحلة اوقع الناس في
غاية الحرج وانه منتف بالنص بخلاف الصلاة فان اعتبار توهم القدرة فيها لا يؤدي
الى الحرج لان ذلك لظهور اثره في حق الخلف وهو القضا لا لعين الادا فان الادا منه
غير مطلوب واما في صورة الحج فلا خلف ينبغي عند مباشرته ولا يقال اذا كان التمكن مرادا
الحج ثابتا بدون الراحلة فاشتراطها دليل على ان وجوب الحج باليسر لانا نقول اليسر
في سفر الحج انما يكون بالخدم والمراكب والاعوان كما مر واما الراحلة فهي ادنى ما يقع

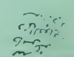
به السفر اذ لا يثبت التمكن منه بدونها لانه لا قدرة على السفر بدون الزاد وبدون راحلة
يحمل عليها الزاد ويركبها احيانا قال رحمه الله وكذلك لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراس وذهاب
الغنى الى قوله بعين النصاب لا بغيره اقول ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الراس وذهاب
الغنى كما ان الحج لا يسقط وجوبه بفوت الزاد والراحلة فان المال اذا هلك بعد وجوب صدقة
الفطر او هلك من وجب عليه بعد وجوب الادا او ذهب الغنى بعد الوجوب لا تسقط صدقة
الفطر لانها لم تجب بصفة اليسر وانما وجبت بشرط القدرة الممكنة وقيام صفة الاهلية بسبب
وجود الغنى ليصير المكلف اهلا للاغنا بذلك والدليل على انها لم تجب بصفة اليسر انما وجبت
بسبب راس الحر من الاولاد الصغار وراس ام الولد والعبد والمديون ولا يحصل به الغنى
لان راس الحر ليس بمال والرق في ام الولد ناقص لاستحقاقها العتق بموت المولى ولهذا لا
يجوز بيعها والمديون ولا يحصل به مشغول بحق الغير فلا يقع الغنى بذلك بخلاف الزكوة فانها لا
١٠٤ براس الحر لان ما هو سبب لوجوب الزكوة وهو النصاب النامي للمولى يقع به الغنى وما هو سبب
لوجوب الصدقة الزكوة وهو النصاب النامي للمولى يقع به الغنى وهو راس يمونه ويلي عليه قد
لا يقع به الغنى كراس الحر ودل ذلك على ان الزكوة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى حتى
اخر دون صدقة الفطر لانها تجب بالغنى بشي اخر لاجل شي اخر فلم يكن يسيرا واذا وجبت صدقة
الفطر بالغنى بثياب البذلة وهي ثياب الجمال التي تلبس في الاعياد والجمع وتبذل اي تصرف
وتستعمل بثياب المهنة وهي التي تلبس ساير الايام اذا كانت تساوي مايتي درهم فاضلة عن
الحاجة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية تعرفنا ان الشرط فيها هو القدرة الممكنة والغنى
حتى اذا هلك المال لا القدرة الميسرة واذا كان كذلك فلم يكن بقا صدقة الفطر مفتقرا
الى دوام شرط وجوبها وهو القدرة الممكنة والغنى حتى اذا هلك المال بعد وجوب صدقة
الفطر يبقى وجوبها وكذا اذا هلك من وجب عليه بعد وجوب الادا يبقى وجوبها كما مر والمهن
والمهنة الخدمة وقد روي المهنة بالكسر وهو عند الاثبات خطا قال الاصمعي المهنة بفتح
الميم ولا يقال مهنة بكسر الميم وكان القياس لو قيل مثل جلسة وخدمة الا انها جاءت على فعلة
واحدة كذا في الفايق وذكر في الصحاح المهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة
بالكسر وانكره الاصمعي والماهن الخادم فان قيل انما شرط الغنى ضرورة الامر بالاغنا بقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم فكان ثابتا اقتضاء وانه ضروري فيتقدر ادناه
وهو مقدار ما يتمكن به من اغنا الفقير عن المسألة في مثل هذا اليوم وذلك بنصف صاع من البر فلا
حاجة الى الزايد عليه وهو النصاب قلنا الغنى المعهود في الشرع انما هو بملك النصاب فيتقيد

معاني ... به ولانه لو اعتبر ما قيل لعاد الامر على موضوعه بالنقض وهو باطل لانه وجبت صدقة
الفطر اغنا عن المسألة وحينئذ يصير الدافع محتاجا الى المسألة فيلزم وجوب الاغناء عن المسألة على وجه
يوجب الافتقار اليها وانه لا يجوز اذا الدفع الى نفسه اولى من الدفع الى غيره لما عرف من الاحكام منها
ان كان مالكا الى مقدار من الطعام وهو محتاج اليه حيث لو دفع الى غيره يموت وغيره ايضا محتاج اليه
لا يجوز الدفع الى غيره وكذا الحكم في الما وغيره فعلم ان المعتبر انما هو الغنى الشرعي ولانه صلى الله عليه وسلم
بعث لبيان الشرايع لا لبيان الحقايق ولا يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اغنوهم عن المسألة
وغنى الفقير بالاستغناء عن السؤال فكذلك غنى المعطي فينبغي ان لا يشترط فيه النصاب لانا نقول ان
النبي صلى الله عليه وسلم قيد جانب الفقير بالغنى عن المسألة فيبقى الغنى في جانب المودي مطلقا فينصرف
الى ما عرف شرعا وهو من يملك النصاب وجد هذا الكلام بعينه بخط بعض المشايخ رحمهم الله فان
قيل ان صدقة الفطر لا تجب عند قيام الدين وقت وذلك دليل على انها وجبت بالقدرة الميسرة
لا بالممكنة لانها لو وجبت بالممكنة لما كان الدين مانعا وجوب صدقة الفطر لانه امكن اداوها مع الدين
قلنا لا يلزم ذلك لان الدين يعدم الغنى الذي هو شرط لوجوب الصدقة بدليل حل الصدقة له
وبالغنى يحصل اهلية الاغنا فلهذا لا تجب الصدقة لا لانها وجبت بصفة اليسر بخلاف الدين على العبد
الذي هو للتجارة بسبب اتلافه مال الغير فانه لا يمنع وجوب صدقة الفطر على المولى بسببه بل
عليه ان يودي عنه وكان ينبغي ان لا تجب صدقة الفطر بسبب العبد المديون كما لا تجب الزكوة
بسببه الا انا نقول ان دين العبد لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغا مقدار
النصاب واصل المالية غير معتبر فيمن تجب الادا عنه ولهذا تجب عن ولده الحر وكذلك الغنى
به غير معتبر فانه تجب الادا عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا بملكه فيهما فكذلك اذا كان
مشغولا بالدين بخلاف ما اذا كان على العبد الذي هو للتجارة دين فانه تسقط زكاته عن المولى
بسبب ذلك الدين لان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل بملك النصاب لا بغيره ولهذا تسقط بغني
الزكوة بهلاك النصاب وان كان صاحبه قادرا على الادا بمال اخر بخلاف صدقة الفطر فانها
لا تقتضي الغنى بما تجب هي لاجله فانها تجب بسبب راس الحر ولا مالية فيه فلا يثبت به الغنى
والحاصل ان الزكوة تجب بشي يحصل به الغنى وهو النصاب في حق زكوته حتى لو كان له نصاب
غنم ونصاب ذهب وانتقص نصاب الذهب وفي الغنم فضل على نصابه لا يتجبر به النقص
ما انتقص من نصاب الذهب فلا تجب زكوة نصابها بل تجب زكوة نصاب الغنم لا غير فكذلك
ههنا لم تجب زكوة العبد المديون وان كان هو للتجارة لنقصان ذلك النصاب بسبب دين فيه واما
صدقة الفطر فانها تجب بشي يحصل بغيره الغنى واما صدقة الفطر فانها تجب بشي يحصل بغيره

وأيضا

وَأَيْضًا الشَّرْطُ في صدقة الفطر أن يوجد وصف الغنى بأي مال كان فلما وجد غنى صاحب العبد
المديون بمال اخر تجب عليه صدقة فطره لوجود السبب والشرط قال رحمه الله هذا الذي
هو تقسيم في صفة حكم الامر الى قوله على الدرجة الاولى اقول ما سبق ذكره في الباب
المتقدم بيان صفة الحكم هو تقسيم في صفة حكم الامر وهو الادا والقضا لان حكم الامر
الوجوب وبالامر يجب الادا لا بالسبب بل به تجب اصل الصلاة وقد تقدم ان القضا يجب بالسبب
الذي يجب به الادا فكان الادا والقضا صفتي حكم الامر ثم انقسم بعد ذلك الى صفة المامور
به في نفسه من الحسن لمعنى في عينه وكل نوع منها ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر بيانه ثم الان ينقسم
حكم الامر الى صفة قايمة بغيره وهو الوقت فانه غير قايم بحكم الامر اذ لو كان العبادة موقتا صفة للمامور
به ايضا لان فعل المكلف لا يوجد بدون الوقت فيكون الوقت داخلا في حكم الامر لكنه غير قايم
بالمامور به لانه يوجد بدون فعل المامور به بخلاف الحسن فيما سبق فانه قايم بالمامور لكون
الحسن الذي هو صفته لا يوجد بدونه واذا كان كذلك فلا بد من ترتيب ما يكون صفة قايمة
١٠٥ بغيره وهو الوقت على الدرجة الاولى اي على الترتيب السابق على هذا فان الدرجة الاولى كان ترتيبه
على نوعين ادا وقضا وكل منهما الى اقسام فكذا هذا الباب ترتب وانقسم الى عبادة مطلقة عن الوقت
وموقتة والموقتة الى ما يكون الوقت ظرفا ومعيارا ومشكلا لان هذا الباب ايضا في صفة حكم الامر
وهي الموقتة وغير الموقتة فكان البابان متناسبين من حيث اتحادهما في صفة حكم الامر بخلاف
الباب الثاني لان ذلك في صفة المامور به والمامور به غيرا لامر فلذلك كان ترتيب هذا الباب
بحسب ترتيب الباب الاول اولى من ترتيبه على حسب ترتيب الباب الثاني والدليل على تناسب
البابين ان الامام المحقق شمس الايمة السرخسي رحمه الله اورد هذا الباب قبيل الباب
الاول الذي هو بيان القضا والادا ووصل ذلك الباب بهذا الباب بهذه المناسبة
وانما انقسم الامر الى هذه القسمة لان الامر لا بد له من امر ومامور به ومامور فيه وهو زمان
ومكان وذلك ان صيغة الامر لا بد ان تصدر عن احد وهو الامر وان تصدر بايجاب
شي لان الامر للوجوب وهو المامور به ولا بد للوجوب من مكلف يجب عليه وهو المامور ثم الامر
محال لدخوله تحت حد الفعل وقد عرف ان الزمان جزء من الفعل عند النحويين فكان الزمان
متحققا في فعل الامر ضرورة فلهذا قلنا لا بد للامر من مامور فيه او لان الامر لوجوب الفعل على
العبد وفعل العبد لا بد ان يقع في زمان ومكان واذا كان كذلك فلا بد ان ينقسم الامر في حكم
الوقت اذا المامور به يقع في الوقت فينقسم ادا المامور به يقع في الوقت فينقسم في حكم الوقت
الى مطلق وموقت قال رحمه الله باب تقسيم المامور به في حكم الوقت الى قوله

قات صيام الكفارات والنذور واقول العبادات نوعان مطلقة عن الوقت
بوقته دون الامر من الشارع باداء العبادات لا يخلو اما ان يكون مطلقا عن الوقت اي يكون
المامور به اداء الفعل نفسه غير موقت بوقت دون وقت فيكون المكلف مامورا باداء الواجب
وله ولاية تعيين الوقت بالاداء حتى لو اخر عن الوقت لا يصير المامور به قضاء كالامر بالزكاة
والعشر وصدقة الفطر والكفارات واما ان يكون مقيدا بوقت معلوم حتى لا يجوز للمكلف
التاخير عنه ولا التقديم عليه اما المطلقة فنوع واحد كما سبق بيانه لان النوع الثاني انما
من دون العبادات الموقتة واما المطلقة فانها في جميع الوقت اداء ولا يكون الوقت سببا لها
ولا ظرفا ولا معيارا ولا شرطا فان قيل كيف ذكر الامر باداء الزكاة من قبيل المطلق عن الوقت
وهو موقت اي بسنة قال صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول الحول وكذا العشر قال
الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكذا صدقة الفطر موقت وجوب ادائها بوقت طلوع الفجر
من يوم الفطر وكذا الكفارات مقدرة بشهرين او ثلاثة ايام فما معنى الاطلاق عن الوقت بعد ورود
هذه التقييدات بالوقت قلنا ذكر الوقت في الزكاة وامثالها لبيان قدر الكفارة في الصيام لا لتقييد
الاداء بوقت وقيل المراد بالمطلق عن الوقت المرسل عن بيان اخر الوقت بحيث لا يلزمه القضاء
في حال وان ذكر اول الوقت الوجوب لان الوجوب حادث فلا بد من وجود اول وجوبه فلم يلزم
من فوت اول الوقت وجوب القضاء واما المقيد فعبارة عن بيان اول الوقت واخره بحيث يلزمه
لزوم عند فوات اخر الوقت القضاء كوقت الصلاة فانها مقيدة بالوقت لقوله صلى الله عليه وسلم
الصلاة ما بين هذين الوقتين فيلزم عند فوات اخر الوقت القضاء وكذا الصوم مبين اول وقته
واخره ولكن لما كان وقت الصوم معيارا له لم يتوقف القضاء الى فوت اخر الوقت لاستغراق
الوقت جميع فعل الاداء ثم ذكر في التقويم واصول الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله
النذر المطلق وقضاء رمضان من انواع المطلق عن الوقت واما المصنف رحمه الله فقد ذكرها
والكفارات من انواع الموقتة على ما يأتي ذكره في موضعه واما الموقتة فانواع ثلاثة ظرف ومعيار
ومشكل لانه اما ان يعرف كون الوقت موسعا اولا الاول وهو الظرف كوقت الصلاة والثاني
اما ان يعرف كون الوقت مضيقا اولا الاول هو المعيار كوقت الصوم والثاني هو المشكل
كوقت الحج لانه لم يعرف توسعه ولا تضيقه قطعا فسمي مشكلا اما النوع الاول فهو نوع جعل
الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلاة كالظهر مثلا وانما كان
انه ظرف للمؤدى لانه يفضل عن الاداء المفروض ولا يلزم استغراق الوقت بالاداء فانه يصح
الاداء في اي جزء اختاره المكلف من اجزاء الوقت ولا يتعذر به الفعل فيكون ظرفا محضا



(١٠٦)

بالمخالطة لا يمكن ان يشغله غيرها ويحتمل ان يكون قوله وهو واحد راجعا الى الصوم
ويكون معناه ان الشارع لما اوجب شغل هذا الوقت المعين بهذا الصوم وهو الصوم المفروض
والصوم ركن واحد لا يقبل وصفين متضادين لم يبق غيره مشروعا اذ لا يتصور اداء صومين
بامساك واحد فاذا ثبت له وصف اي اذا ثبت للمعيار كونه مشغولا بصوم شهر رمضان انتفى غيره
ضرورة الا ترى ان الله تعالى قال احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه بدأ الصوم من الخيط الابيض ثم مده الى الليل فكان صوم الوقت مستغرقا لجميع وقته فلا يسع غيره
فان قيل قوله واحد على هذا التقدير مستغنى عنه لان الشرع لما اوجب شغل الوقت به لا يحتاج
بعد ذلك الى قوله وهو واحد لان الشيء لما كان مستغرقا بشيء لا يتفاوت بعد ذلك ان يكون ذلك
الشيء شيئا واحدا او لا قلنا ذكره للتاكيد قوله اوجب شغل الوقت او فيه بيان يوجد الشروع
فيه وكونه بخلاف الصلاة فانها اركان مختلفة كذا ذكر قوله كالمكيل والموزون في معياره اي لما
(١٠٦) كان المعيار القفيز حنطة لا يتصور معيارا للقفيزين منها الا ان المكيال معيار لقفيز حنطة غير
عين قوله هو الفرض وليس للمكلف التعيين فيصلح ان يكون معيارا لقفيز اخر غير عين منها ومن اي كيل
كان بخلاف شهر رمضان فانه جعل معيارا لصوم عين وهو الفرض وليس للمكلف ولاية الاخلاء
عنه فلا يقدر على الشغل بغيره بخلاف المسافر على مذهب ابي حنيفة رحمه الله فان الشارع جعل له
ولاية الاخلاء عنه ثم الصوم عبادة شرعية فيراعى فيه لفظ الشارع وهو شرعه من الفجر الى الليل
بالنص فيكون الصوم واحدا في نفسه وان اشتمل على امساكات لانه دخل تحت خطاب واحد بقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيصير واحدا غير متجزئ صحة وفسادا وذلك لاصل وهو ان الاشياء المختلفة
اذا دخلت تحت خطاب واحد تكون في حكم الشيء الواحد كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فالاعضاء لما ثبت بخطاب واحد جعل البدن كله كعضو واحد حتى جاز نقل البلة من عضو الى عضو
لا تتجزى الجنابة وجودا او زوالا وقال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والرسول صلى
الله عليه وسلم اذا بلغ بعض الرسالة صار كانه لم يبلغ شيئا اذ الكل دخل تحت خطاب واحد فصار
الكل كفرد واحد كالامر بابلاغ الكل لا يخرج عن عهدة الخطاب ولهذا قيل اذا قال البائع للمشتري بعتك
هذه الثياب او هذه الدواب او هذه العبيد صارت كشيء واحد حتى لا يكون للمشتري قبول البعض
دون البعض والشيء الواحد اذا دخل تحت خطابات متفرقة يصير متعددا لقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤوسكم واذا كان كذلك فاذا ثبت له اي للمعيار وصف الفرضية لم يبق غيره
مشروعا في شهر رمضان وانتفى غيره لكونه غير مشروع فيه قال ابو يوسف رحمه الله ومحمد
رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا فيه اداء الواجب فيه اي واجب اخر من المسافر لان شرع الصوم عام اي تناول

للمقيم والمسافر بشهود الشهر الا يرى ان صوم المسافر عن الفرض يجوز فيكون ادا للصوم
المفروض فيثبت بذلك ان صوم الفرض مشروع في حقه لكن الشرع رخص له ان يدع صوم الفرض
بسبب الفطر الذي هو ماذون فيه لدفع المشقة عنها وهذا اي وهذا الترخص لا يجعل غير صوم الفرض
وهو الواجب الاخر مشروعا فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن صوم رمضان
بكل حال كالمقيم وانعدم فعل المسافر ولو صومه بنيه واجب اخر انعدم شرعيه ما نواه من صوم
غير الفرض فتلغو نيته وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النيه فانه لا يجوز لذلك النيه فلا
يقع صومه ذلك عن صوم الفرض وكذلك المريض في هذا كله اي يقع صومه عن فرض الوقت وان
نوى النفل او واجبا اخر او اطلق النيه وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر اي نفس
الوجوب ثابته متقرره عليه لوجود كمال سببه وهو شهود الشهر ولهذا صح ادا المسافر صومه
عن فرض الوقت من غير توقفه على شي وهو احتراز عن الزكوة فان الوجوب في اول الحول غير ثابت
مطلقا اذ سببه ملك نصاب كامل حولي فلوجود اصل النصاب يجوز التعجيل ولعدم وصفه وهو
النما يتوقف على صفه كمال النصاب اخر الحول اذا السبب لم يكن موجودا على صفة الكمال فان وجد
النصاب كاملا عند تمام الحول يقع عن الفرض والا ينقلب ما اداه تطوعا وكذلك احتراز عن المقيم
ايضا اذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعه فانه على سبيل التوقف ان لم يود الجمعه بعده يقع ما صلى عن
فرض الوقت وان سعى الى الجمعه او اداها حسب ما اختلفوا فيه يبطل ظهره بخلاف شهود الشهر
فانه ثابت على صفه الكمال في حق كافه الناس فيكون حكمه وهو نفس الوجوب ثابتا مستقرا فصح
ادا الصوم بلا توقف مثل تعجيل الصلوه في اول الوقت واداء الحج من الفقير لكمال السبب
وهو الوقت والبيت فثبت بذلك ان وجوب الصوم واقع على المسافر الا انه رخص له ترك ادا
الصوم في الحال وتاخيره قضا لحق المسافر ليترفق هو بذلك في مصالح بدنه وتخفيفا عليه
فلما ساغ له الترخص بما يرجع الي مصالح بدنه ففيما يرجع الي مصالح دينه وهو قضا ما عليه من الدين
اولى لان الانتفاع بالاول في حيوته الفانيه وبالثاني في حيوته الباقيه ولان الثاني صرف الوقت
الي الاهم وهو قضا الدين فانه اذا مات قبل ان يقضي ما عليه من الدين بعد تمكنه يعاقب بسببه ولا
يعاقب بسبب صوم الوقت لان المسافر غير مطالب بوجوب ادا بل تحقق نفس الوجوب في حقه
بشهود الشهر وفي الدين مطالب بوجوب الادا ولان راحته الدينيه اصل مقصود فكانت من اهم
لان السعي في الحاجه الدينيه سعي في تخليص نفسه عن عقوبه النار وهي اشد من مشقه تلحق المسافر
بسبب صوم القضا لانه لو لم يصم صوم القضا في سفره عسى لا يعيش الي وقت الاقامه فحينئذ
يبقي في عقوبه ترك القضا وهي ادمي دائم فصار دون صوم رمضان فاسحا غيره من الصيامات في

شهر

شهر رمضان متعلقا بالاعراض عن الرخصه والتمسك بالعزيمه وهو ادا صوم رمضان فاذا لم تفعل
اي لم يعرض عن جهة الرخصة ولم يتمسك بالعزيمة حيث لم يصم صوم رمضان بل ترخص حيث لم يصم
صوم رمضان بقي غير صوم رمضان من الصيام مشروعا فصح اداوه اي ادا غير صوم رمضان من واجب
اخر ولان ادا صوم رمضان غير مطلوب من المسافر في حال سفره اذ هو غير مخاطب بالادا في تلك الحاله
بطريق التعيين كالمقيم وانما هو مخير بين الادا والتاخير الى عده من ايام اخر فلا يكون الامساك الذي هو
متصور الوجود مستحق الصرف في حقه الى ادا هذا الصوم فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه وهو
الواجب بمنزله شعبان في حق الكل من حيث انه غير مطالب بصوم فرض الوقت وصوم النفل في شعبان
جائز من الكل واذا كان كذلك فقبل هذا الوقت وهو شهر رمضان سائر الصيام واجبا ونفلا كما قبل
شعبان ذلك بخلاف المقيم فان الادا واجب عليه في الحال فيكون الامساك مستحق الصرف في حقه الى
هذا الصوم والطريق الاول وهو انه لما ساغ له الترخص بما يرجع الي مصالح بدنه الي اخره يوجب
ان لا يصح النفل لان الترخص بصوم غير رمضان انما ساغ له لصرف صومه الى قضا ما عليه وليس في
صوم النفل كذلك فلا يجوز بل يقع عن فرض الوقت لانه صرف الوقت الي ما هو الاهم اذ هو يرجع ١٠٧
الى مصالح دينه وهو روايه عن ابي حنيفه رحمه الله والطريق الثاني وهو ان الادا غير مطلوب
من المسافر في حال سفره يوجب ان يصح النفل وهو ايضا روايه عنه وهو معنى قوله وفيه
روايتان عنه واما اذا اطلق المسافر النيه فالصحيح ان يقع الصوم عن صوم رمضان لان الترخص
برخصه الفطر او بصوم واجب اخر والترك اي وترك العزيمه وهي صوم الوقت لا يتحقق اي كل واحد
منها بهذه العزيمة وهي النية المطلقه من المسافر لانها لا تتعرض لصوم اخر لان المطلق يتناول الذات
فقط فلا تتناول واجبا اخر لاحتياج الواجب الى التعيين واذا كان كذلك لو ترع الامساك عن
صوم الوقت اولى لانه وقته لا يقال ان النيه المطلقه لم تتعرض لصوم الوقت ايضا لاطلاقها
فلا يقع الامساك عنه لانا نقول انه تعين فرض الوقت بمطلق النيه لكونه وقته والواجب
الاخر لا يتادى بمطلق النيه في غير شهر رمضان فما ظنك فيه والنفل وان كان يتادى بمطلق النيه
لكن الفرض ايضا يتادى بمطلق النيه فالصرف الى فرض الوقت اولى لانه اهم لكونه اسقاطا عن
الواجب عن الذمه ولان صوم الوقت عزيمه والنفل رخصه فكان الاخذ بالعزيمه اولى واما المريض
اذا صام في شهر رمضان فان صومه يقع عن الفرض بكل حال سوا نوى النفل او واجبا اخر
وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفه رحمه الله وقد اختاره المصنف وغيره من كبار العلما رحمهم الله لان
رخصة المريض متعلقة بالعجز الحقيقي عن ادا الصوم وهو العجز الذي يمنعه عن المضي على ادا الصوم
دون العجز التقديري لان المرض يتنوع الى ما يفيده الاكل ويقويه وتضعفه الحميه وتوذيه

والى ما يتعقد والحمية ونعته وتضعفه الاكل وتعبه والهدا قيل الحمية راس كل دوا واذا كان سوبا لم يمكن جعل نفس المرض سببا موجبا للرخصة وانما جعل الموجب للرخصة المرض الذي يعجزه عن ادا الصوم فاذا صام فقد ظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة في حقه وهو العجز الحقيقي عن ادا الصوم فلحق هو بالصحيح المقيم فان صومه يقع عن الفرض وان نوى النفل او واجبا اخر فكذلك المريض الذي صام وما روى هشام عن ابي حنيفة رحمه الله ان المريض كذلك حكم المسافر فيما ذكرنا من المسايل ما قال في المبسوط وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سوا في قول ابي حنيفة رحمه الله مهو دماول وتاويله ان يجهد بطيق الصوم وكان منه زيادة المرض فاما المسافر فيستوجب الرخصة لعجز مقدر لا حقيق بقيام سبب العجز وهو السفر اذ السفر قطعة من السقر فكان المشقة لازمة في اتم الاحوال فاقيم سبب العجز الشقة مقام العجز والشقة لغلبة افضايه اليها ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما لولا قول النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لقلت السفر قطعة من السقر واذا كان كذلك فادير الحكم على السفر لا على المشقة كما في النوم مع الحدث وغير ذلك فلا يظهر بنفس الصوم من المسافر فوات شرط رخصة الافطار في حقه وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص برخصة الفطر فيتعدى الحق الثابت للمسافر بالافطار في شهر رمضان حينئذ اي على تقدير عدم ظهور فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري بقيام سببه وهو السفر بطريق التنبيه الى حاجته الدينية بطريق الدلالة وتوضيحه ان الشارع انما اثبت للعبد ولاية الترخص بالافطار في شهر رمضان حالة السفر رحمة عليه لئلا تفوق المكلف بذلك ثم ما ترفق به العبد نوعان نوع يرجع بذلك في مصالح الدنيا وهو الافطار في السفر ونوع ينتفع به في اموره الدينية كاسقاط الواجب عن ذمته وما يرتفق به في اموره دينه اولى مما ينتفع به في مصالح دنياه لما سبق تقريره واذا كان كذلك فاثبات الرخصة من الشارع للمسافر في حق الامور الدنياوية تنبيه على ان له ولاية الترخص فيما يرجع الى مصالحه الدينية بالطريق الاولى فيجوز له نية واجب اخر لانه صرف الوقت الى الاهم وهو قضا الدين لانه اذا مات يعاقب بسبب صوم القضا ولا يعاقب بسبب صوم رمضان ثم التنبيه قد يكون باظهار العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم الهرة ليست بنجسة الحديث فانه صلى الله عليه وسلم نبه بهذه العلة ان الحكم فيها متعد الى غيرها من سواكن البيوت وما سبق ذكره من تاويل قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله بين ذلك ان المرخص في حق المريض اما حقيقة العجز عن الصوم او خوف زيادة المرض في معنا به المسافر حيث تعلقت رخصة بعجز مقدر فان قيل الترخص للمريض ثابت بمطلق المرض في النص فكيف زيد على النص قيد خوف زيادة المرض قلنا ثبتت هذه الزيادة بالاجماع كما زيد الافطار في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا اي فافطر او على سفر اي فافطر قال ____ رحمه الله قال زفر رحمه الله ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع الى قوله استحسانا اقول ____ قال زفر رحمه الله

ولما

ولما صار وقت صوم الفرض وهو شهر رمضان متعينا لهذا المشروع وهو صوم الفرض حيث لم يشرع فيه غيره صار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت وهو شهر رمضان مستحقا على فاعل الصوم بان يصرف ذلك الامساك الى هذا الوقت فلا يتوقف صحته على نية منه بل على اي وجه اتى به يقع عن المستحق واذا كان كذلك فيتادى بغير نية الفرض كصاحب النصاب اذا وهب النصاب من الفقير بعد الحول انه يكون مؤديا زكوته وان لم ينوها لتعين قدر الزكوة في هذا النصاب للزكوة وكاجير للواحد اي كاجير الخاص الذي يستحق الاجرة بتسليم النفس وان لم يعمل فان المستاجر يستحق منافعه من غير ان ينوي الاجير وقوعها عن المستحق وكمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فسوا خاطه على قصد الاعانة او غيرها تكون من الوجه المستحق لتعينه له لاستحقاق المستاجر منافعه وكالقصار اذا قصر الثوب ولم ينو القصارة لصاحب الثوب فانه يقع لصاحب الثوب فانه يقع عمله لصاحب الثوب لتعين القصارة له فان قيل هبة النصاب من الفقير باي وجه ادى لا يقع عن الزكوة عند زفر رحمه الله لان الغني فارق الادا فكيف اورده نظيرا وهو خلاف مذهبه قلنا ايراده نظيرا من حيث ان المستحق لشي اذا

١٠٨ وجد صرفه اليه يقع عن المستحق باي وجه صرفه اليه كما في هبة النصاب للفقير والهبة غير الصدقة ومع ذلك تنوب الهبة عن الصدقة لوصول الحق الى المستحق بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد منه الفقرا بان فرق النصاب بلفظ الهبة الى الفقرا ولم يكن الغني مقارنا للادا ولو كان المراد منه الفقير الواحد يجب ان يحمل على انه فقير مديون او وهب له شيا بعد ما صرف هو بعضه الى حوايجه او قال على وفق مذهبكم والجواب عما قاله زفر رحمه الله ان التعين المذكور وهو تعين الوقت لهذا المشروع ليس ثابتا بسبب استحقاق لمنافع العبد ليقع الامساك عن الفرض من غير نية لان ذلك التعين بالسبب المذكور لا يصلح قربة لانه حينئذ يقع الصوم من غير اختيار منه وهو مجبر وانه باطل واما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار ولان الواجب في باب الصوم عبادة ولا تحقق لها الا بالنية تحصيلا للواجب ولا يلزم من عدم شرعية غير الفرض في ذلك الوقت استحقاق منافع الفاعل لان عدم شرعية الصوم ثابت في الليل من غير استحقاق لمنافع العبد اذ المنافع في الليل ثابتة فثبت ان عدم شرعية غير الفرض في الوقت المذكور ليس بسبب استحقاق المنافع بل باعتبار اخر وهو ان الشارع لم يشرع في هذا الوقت قربة مما يتصور فيه الامساك الا امساكا واحدا وهو الفرض فانعدم غير الفرض لعدم كونه مشروعا لا بسبب استحقاق منافع الفاعل كما قاله زفر رحمه الله فان قيل كما ان صوم غير شهر رمضان غير مشروع كذلك الامساك لغير الصوم غير مشروع في شهر رمضان فينبغي ان يتعين

مطلق امساكه لصوم رمضان على هذا التقدير قلنا نعم كذلك الا ان الصوم عباده وتلك
انما تكون بادائه عن اختيار ولا يتحقق ذلك بدون النية لان العدم ليس بشي والعبادة شي
فلا يصلح العدم ان يكون مخففا للوجوب فلم يكن بد من التعيين ليصرف ماله من النافع الى ما عليه
ولم يوجد التعيين لان عدم العزيمة اي النية ليس بشي فلا يصلح ان يكون هو تعيينا فان قيل
وقد وجد الامساك بطريق الاختيار اذ الكلام فيمن يجد ما ياكل ومع ذلك يمسك عن الاكل حتى
ان من نوى الفطر ثم لم يجد شيئا ياكل لا يكون صائما بالاتفاق ولما كان الامساك هنا بطريق
الاختيار ولم يكن امساكه جبريا قلنا ان من الامساك ما لا يكون اختياريا اذا كان ذلك من المريض
او المغمى عليه قبل دخول ليلة رمضان وما كان منه اختياريا يحتمل ان يكون عادة او حمية فلا يكون عبادة
بدون النية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يتحقق بالنية
لان النية لتمييز العادة من العبادة وذلك لا يكون بدون اختياره عبادة لله تعالى فتشترط
النية لذلك وقوله لان عدم العزيمة ليس بشيء احتراز عن مسألة الزكوة فان فيها لفظ الهبة وهو
موجود فيصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بدلالة ان المصروف اليه فقير فكان المبتغى بها وجه الله
تعالى مع دون العوض وهو معنى الصدقة وكذا لو وهب عشرة دراهم للفقيرين يجوز
بالاجماع استعارة للهبة من الصدقة بخلاف هبة النصاب لانها عبارة تصلح مجازا عن الصدقة
استحسانا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه اذ الهبة من الفقير
مظنة الصدقة لمعنى في الواهب وهو انه لا يبتغي من الفقير عوضا دنياويا ولمعنى في الموهوب
له ولهذا اثبت الملك له على وجه لا يملك الواهب الرجوع فيه ولذلك صارت الصدقة من الغني
هبة لانه ليس مظنة للصدقة اذ المتصدق يريد بذلك عوضا ولهذا يملك الرجوع بعد ان قال
ان الصدقة قد تكون فرضا وقد تكون تطوعا فلا تتعين للفرض الا بتعيين قلنا ان الفرض
في هذا النصاب متعين فاذا وهب الكل من الفقير فقد وصل اليه ما هو حقه في النصاب
وهو الزكوة فلا يحتاج الى التعيين لانه متعين وصار نظير اطلاق نية الصوم في شهر رمضان
وبخلاف مسألة الخياط ونحوها كرد المغصوب والودايع فانها تتصور بدون النية لقربها
عن معنى العبادة فلذلك وقع ما وجد منها عن الواجب بدون النية وبخلاف اجير الوحد
لان المنافع وان كانت مستحقة عليه فلذلك لا يمنع وجوب الاجرة ولا يقتضي نيه وقوع منافعه عما
استحق عليه لان ذلك ليس بعباده والعباده هي التي تفتقر الى الاختيار واما الفعل المستحق
من العبد فقد يكون اختياريا وقد يكون جبريا وبخلاف مسألة القصار لان القصارة صفة
الثوب والثوب مملوك لصاحبه والصفة تتبع الموصوف فتعينت الصفة للمالك.

لتعين

لتعين الموصوف له بخلاف ما نحن فيه فان العمل هنا صفة الصائم دون الوقت ثم المسألة
التي نحن فيها مصورة فيمن اعتاد الفطر في شهر رمضان كالمريض والمسافر والمتهتك ثم لم ياكل
ولم يشرب في يوم رمضان ولم يخطر بباله الفطر ولا الصوم فعندنا لا يكون هذا صوما شرعيا
وعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن فرض الوقت كذا ذكره الامام المصنف رحمه الله في شرح
الجامع الصغير وعن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه كان ينكر هذا القول لزفر رحمه الله ويقول المذهب
عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله قال رحمه الله قال
الشافعي ولما كانت منافعه بقيت على ملكه الى قوله فكان متعينا ولا يوجب العلة اقول اذا ثبت
بما سبق ان المنافع للعبد بقيت على ملكه قال الشافعي رحمه الله وجب تعيين اصل الصوم ووصفه
بان ينوي صوم الفرض لان معنى القربة معتبر في صفة العبادة كما يعتبر في اصلها فكما تشترط النية
في اداء اصل الصوم تحقيقا لمعنى العبادة تشترط تلك في وصفه حتى يصير المكلف مختارا في الصفة ١٠٩
لا مجبورا كما في الاصل ولو وضعنا عن الصائم تعيين جهة الصوم لصار هو مجبورا في صفة العبادة
والجبر لا معنى العبادة عن الاقبال عليها وعن عزيمتها ونيتها وان ذلك لا يجوز واذا كان كذلك فمطلق النية
او نية النفل لا يؤدي صوم شهر رمضان قلنا الامر كما قلت وهو ان التعيين واجب الا انه لما كان
المشروع وهو الصوم في هذا الوقت وهو شهر رمضان واحدا عينا تعين هو في زمانه فاصيب اي صوم
رمضان بان ينوي الصوم مطلقا ولا يعين رمضان ولا غيره ولم يفسد هو بالخطأ في الوصف بان ينوي
النفل او الكفارة او القضا او المنذور في شهر رمضان لانه فرض متوجه في هذا الزمان على وجه لا يزاحمه
غيره من الصيام فصار كالمتعين المتوحد في مكانه حيث يصاب باسم جنسه ونوعه بان يقال يا حيوان
او يا انسان ولم يكن في الدار الا هو فانه يصح ان يجيب لعدم المزاحم ولم يفسد هذا التعيين بالخطأ في اسمه
او وصفه فان قيل باسم الجنس العين الموجود المشار اليه عند عدم المزاحم والصوم لم يوجد بعد
فلا ينال بالمطلق الاسم قلنا الصوم وان لم يكن موجودا من العبد من حيث التحصيل لكنه موجود
من حيث الشرعية فيصاب بمطلق الاسم لما سبق ولانه نوى الصوم لا محالة وقصده وقوع هذا الصوم
نفلا او واجبا اخر لغو للاستحالة فيقع عن الفرض لانه الى مطلق الصوم وزيادة فبطل الزيادة لعدم
محلها ويبقى الاصل والصوم يتادى به لما مر ولان الامر اذا تعلق بمحل بعينه صار متعينا على اعتبار
الوجود وان كان دينا باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار الوجوب على انه معدوم يجب اعادة فعلى
اي وصف يوجد يقع عما امر به الامر كرد المغصوب والوديعة فانه لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه
يقع يقع عن المستحق فان قيل ليس ما سبق من قوله ولم يفسد بالخطأ في الوصف من صور الخطأ فان الخطأ
هو الوقوع في غير الصواب من غير قصد وههنا لو كان قاصدا فيه او غير قاصد بسبب نحو صوم

والمهتك
مترعيا

رمضان قلنا المراد من الخطا هنا عدم الاصابه في النيه ولكن يجب صوم الفرض لوجود نيته
اصل الصوم وهو كاف فإن قيل اصابه صوم رمضان بمطلق الاسم لو كانت باعتبار تعينه في زمانه
حيث لم يشرع فيه غيره ينبغي ان لا يجب المسافر صوم رمضان اذا اطلق النيه عند ابي حنيفه
رحمه الله لان عنده صوم غير رمضان مشروع في حقه كما تقدم قلنا صرف المطلق الى المقيد هنا ل
باعتبار دلاله حال المسافر فانه لما اختار الصوم مع تحمل المشقه العظيمه كان الظاهر انه اراد به الفرض
الوقتي لا النفل فحمل عليه بدلاله حاله كذلك اطلاق الحج في حجه الاسلام لظاهر حال المؤدي وحمل المطلق
على المقيد اسباب فكما ان التعيين في الزمان او المكان يصلح كذلك دلاله حال المؤدي تصلح ايضا كذلك واذا
كان نصا على جوازه اي جواز المشروع وهو الفرض الوقتي بعده النيه وهي مطلق النيه بناء على ان الاطلاق — جوازه
تعيين لا على ان التعيين عن هذا المشروع موضوع فكان المذكور منا قولا بموجب العله في الحقيقه اذ
القول بموجب العله وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وهاهنا كذلك لان الشافعي رحمه الله لما علل
لتقرير مذهبه بقوله لما كانت منافعه مملوكه لم يكن بد من تعيين النيه في حق صوم رمضان ليمتاز
عن غيره مما شرع فيه قلنا نحن بموجب ذلك وهو تعيين النيه لان اطلاق النيه تعيين له لان التعيين
ساقط عنه لما سبق ولان التعيين لا يخلو اما ان كان لتعيين غير المعين والاول غير ثابت هنا
لتعينه في زمانه شرعا والثاني لغو فلا يصح فثبت ان التعيين ثابت والاطلاق منه تعيين
لان التعيين عنه ساقط لانه عباده ولا بد للعباده من النيه والحاصل ان زفر رحمه الله اسقط
تعيين الاصل والوصف وقلنا نحن بتعيين الاصل وسقوط الوصف فكان مذهبنا مذهبا
وسطا بين المذهبين والفقه فيه ما ذكرناه لان الاصل في الدلايل اعمالها لا اهمالها والصوم لا
شك انه عباده والعباده لا تتأتى بدون النيه لتوقفها الى الاختيار فاشترطت النيه لاصل
الصوم ثم لا شك ان صوم شهر رمضان ليس كساير الصيامات في التعيين اذ هو متعين في
وقته بتعيين الله تعالى فلا يكون اقل من تعيين العباد فلذلك اصيب بمطلق النيه بخلاف اشتراط
النيه المعينه في الصلاه عند ضيق الوقت في الاصل والوصف لان التعيين ثمه بعارض من العباد
فلا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت ظرفا للصلاه بخلاف الصوم فان التعيين هناك
بتعيين الله تعالى لا بعارض منا فلا يتغير به اصل المشروع وهو كون الوقت معيارا له فلم يشترط النيه
المعينه لفرض الوقت في الصوم قال ـــــ رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما وجب
التعيين شرطا بالاجماع الى قوله بين هذين الوجهين اقول ـــــ لما ثبت ان التعيين
شرط بالاجماع المركب بمطلق النيه عند اصحابنا رحمهم الله وبالتعيين عند الشافعي رحمه الله
قال الشافعي رحمه الله وجب التعيين من اول وقت الصوم وهو الجزء الاول

من

من النهار لان اول اجزاء الصوم دخل مفتقرا الى النيه لكونه عباده وانها لا تصح بدون النيه
واذا تراخي التعيين عن اول جزء من اجزاء هذا الفعل بطل ذلك الفعل ولا يصير مصروفا الى الصوم
فاذا اعترضت العزيمه اي النيه من بعد اي من بعد مضي ذلك الجزء من الصوم لم تؤثر العزيمه في الجزء
الماضي بوجه لان اخلاص العبد اي نيته في الذي قد عمله لا يتحقق وانما هو اي الاخلاص للذي لم يعمله
بعد ذلك ولهذا لو نوى بعد الزوال لا تصح واذا كان كذلك فسد الجزء الخالي عن النيه واذا فسد
ذلك فسد الباقي لانه لا يتجزى صحه وفسادا ولا صحه لما بقي بدون ما مضى ولهذا تشترط الاهليه
لاداء الصوم من اول النهار الى اخره ووجب ترجيح الفساد على الصحه احترازا بالاحتياط
في العباده بخلاف النفل فانه غير مقدر شرعا واداؤه مفوض الى النشاط فيتادى بقدر ما يؤدي — أن
المتطوع مع ان فيه لو رجحنا الفساد فات الادا الى خلف لو رجحنا الصحه لا يفوت ذلك اصلا فلهذا — وهذا
بخلاف تقديم النيه على طلوع الفجر لان تقديمها واقع على جمله الامساك ولم يتعرض على ما قدمه من النيه
١١٠ على الصبح ما ينافيه ويبطله لان الصوم انما يبطل بما يضاده كالاكل في النهار وغير ذلك ولم يوجد اذ
الاكل والشرب والمباضعه في الليل لا ينافي الصوم لكون اتحاد المحل من شروط المضاده والمنافاه
والليل ليس بمحل الصوم اصلا فالاكل وما يضاهيه في الليل لا ينافي نيه الصوم فبقي ما تقدم من النيه
واما المعترض المتراخي من النيه من اول الصبح فلا يحتمل تقديمها لما مر ولهذا لا تصح النيه بعد نصف
النهار ولذلك قالوا ان في صوم الدين اي القضاء وجب الفصل بين هذين الوجهين وهما تقديم
النيه وتاخيرها فجاز الصوم في القضاء بنيه متقدمه على الصبح ولم يجز بنيه متاخره عنه بالاجماع
لما ان الامساك في اول النهار خال عن النيه فلم يقع قربه وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه فينبغي ان يكون
هو ايضا على وفاق ذلك ان تقدم النيه يجوز وان اخرها لا يجوز وهذا منه جواب عما يقال لما صح تقديم
النيه مع الانفصال عن الركن فلان يصح تاخيرها مع الاتصال بالركن بالطريق الاولى قال ـــــ
رحمه الله وقلنا ان الحاجه الى النيه الى قوله بل هذا ارجح اقول لما فرغ من بيان قول الخصم شرع في بيان
قول الاصحاب رحمهم الله مع الجواب عن قول الخصم وترجيح قولهم بقوله فقال وقلنا ان الحاجه الى النيه
الى اخره اي ان الحاجه متحققه الى النيه لاجل ان يصير الامساك قربه وهذا الامساك واحد غير
متجز صحه وفسادا اما كون هذا الامساك واحدا فبدليل اجمالي وتفصيلي اما الاول فهو
انه اذا وجد المفسد في اخر جزء من النهار يشيع ذلك في الكل واما الثاني فهو ان الامساكات
وان كثرت لكنها ثبتت بخطاب واحد والاشيا اذا ثبتت بخطاب واحد كانت كشي واحد الا ترى
الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان الاطهار لما ثبت بخطاب واحد جعل جميع الاعضاء
كعضو واحد في حكم جواز نقل البله من عضو الى عضو بخلاف اعضاء الوضوء فانها لما ثبتت بخطابات

مختلفة وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين لجعلت اشيا فلم يجز نقل البلة من عضو الى عضو واذا كان كذلك كانت الامساكات كامسال
واحد لدخولها تحت خطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واما كون هذا الامسال غير
متجز صحة وفسادا فلما سبقت الاشارة اليه انه يتسبع الفساد في الجميع اذا وجد في اخر جز من الامسال
وانه لا صحة للباقي بدون الماضي ثم الثبات على العزيمة حال الادا اي حال بقا الصوم ساقط بالاجماع
حتى لم يجب عليه ان يتقول في جميع النهار نويت الصوم الى الاخر اذ اقتران النية بجميع اجزا الصوم غير
مشروط للعجز الا ترى انه اذا شرع في الصوم ثم اغمي عليه صح الصوم منه وانما قيد قوله حال الادا
احترازا عمن رجع نية الصوم في الليل فان رجوعه يصح وذكر في الخلاصة رجل نوى في الليل ان يصوم
غدا ثم بدا له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من الغد وصام لا يكون صومه جائزا لان عزيمته
قد انتقضت بالرجوع فعلم من ذلك ان الثبات على العزيمة في غير حال الادا غير ساقط وكذا الثبات
على العزيمة حال الشروع في الادا ساقط ايضا بالاجماع للعجز ولهذا لو قدم النية يصح صومه وان كان غافلا
عنه في ابتدا الادا بالنوم ونحوه فصار حال الابتدا هاهنا اي في الصوم نظير حال البقا في الصلاة
في حق سقوط النية للعجز وصار حال بقا الصوم نظير حال الابتدا في الصلوة في حق عدم سقوط النية
لعدم العجز فتشترط النية فيها ولا تشترط في الحالين الاولين ثم هذا العجز وهو العجز عن النية حال
الشروع في ادا الصوم اطلق تقديم النية وجوزه على اول وقت الصوم بالاجماع مع الفصل
وهو الليل عن ركن العبادة وهو الامسال وجعل هذا العجز ما تقدم من النية موجودا حالة الشروع
في الصوم تقديرا فصار له اي لتقديم النية وصل الاستيعاب من حيث انها استوعبت جميع اجزا
الصوم تقديرا او نقصان حقيقة وجود النية عند ابتدا ادا الصوم على ضد الاخلاص اذ
اشتراط اقتران النية بالمنوي انما هو لخلوص المنوي لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان محتملا لغيره
لان النية تعيين بعض المحتملات والامسال في النهار قد يكون لله تعالى وذلك انما يكون اذا كان
محتملا لغيره لان النية قهرا للعدو وقد يكون لحمية او قلة اشتهاء ونحو ذلك فلابد من النية ليتميز
ما هو لله تعالى عما هو لغيره وذلك هو حد الاخلاص واذا لم تقترن النية حقيقة حال الشروع
في الصوم صارت حقيقة وجود نية الصوم عند الادا ناقصة فثبت ان لتقديم النية فضل
الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود ثم العجز الداعي الى تاخير النية موجود في الجملة في جنس
من نقيم بعد الصبح او بفيق عن اغمايه بعده فانه جاز تاخير النية عن الليل في حقهم بالاتفاق
دفعا للحرج وفي يوم الشك ضرورة لازمة تدعو الى تاخير النية لان تقديم النية من الليل
عن صوم الفرض حرام في يوم الشك لانه لم يتبين افتراض الصوم حينئذ ونية النفل عندك

اي عند الشافعي لفواد لا يتادى بها صوم الفرض عنده اذا تبين انه من رمضان واذا كان كذلك فقد جاءت
الضرورة فان قيل لو كان جواز التاخير باعتبار الحاجة والعجز الداعي اليه لاختص ذلك بالمعذور وعند كم
القادر على تبييت النية لو ترك التبييت ونوى من النهار يجوز ايضا قلنا انه لما لم يقدم النية عجز عن
التقديم فصار هو معذورا ايضا ولان الذي ذكره لا يقتضي الاختصاص بالمعذور فانه قال العجز الداعي
اليه موجود في الجملة وليس يلزم من وجود العجز في الجملة وجوده على وجه العموم واذا اطلق العجز عذرا
تقديم النية مع الفصل عن الركن فلان يثبت بها اي بالعجز تاويل القصور وهو تاخير النية مع الوصل بالركن
بالطريق الاولى اذ الاصل اقتران النية بالمنوي وبعدا اي ولتاخير النية رجحان في الوجود اي في
وجود النية عند فعل الصوم زادا على تقديم النية وهو وجد حقيقة الاصل لان الاصل ان تتصل
النية بالمنوي حقيقة وحقيقة العارض لان تتصل النية بالمنوي تقديرا وهي فيما اذا نوى بالليل
فيكون لتاخير النية مع الوصل بالركن نوع رجحان وله نوع نقصان ايضا وهو نقصان قصور النية
بسبب تاخيرها عن جملة الامساكات لان النية لم تكن موجودة عند وجود اول جز من الصوم لكن
ذلك القصور بسبب قليل من الامساكات خال عن النية اذ الكثير سوي والقليل يحتمل العفو
في الجملة كالقليل من النجاسة وانكشاف العورة بخلاف الكثير فصار حاصل الكلام ان في تقديم النية
فضلا وهو استيعابها جميع اجزا الصوم ونقصانا وهو الفصل عن الركن وفي تاخير النية
فضلا وهو كون النية موصولة بالركن ونقصانا وهو قصور النية عن جملة الامساكات فاستويا
اي في تقديم النية وتاخيرها في طريق الرخصة فان كلا من التقديم والتاخير رخصة للمكلف فيجب ان يكون
كل منهما جائزا ورخصة التقديم ثابتة بالاتفاق فوجب ان تثبت رخصة التاخير ايضا لان الحكم اذا
ثبت لاحدى المتساويين يثبت للاخر ضرورة اذ لو لم يثبت لاختلفا حين استويا وهو محال بل هذا
ارجح اي جواز تاخير النية مع الوصل ارجح من جواز تقديمها مع الفصل لان النية اقترنت بالفعل
فكانت مقترنة بما هو ولان تاخير النية عزيمة من حيث ان النية لاقت اكثر الصوم رخصة من حيث
انها لم تلاق كله لم لاكثرة فيكون ذا العزيمة من وجه اما تقديم النية على ادا الصوم فرخصة محضة
ليس فيه شبهة العزيمة خلو جميع الصوم عن حقيقة النية وعن معنى الرخصة ايضا وقراءته الا انه
مقام الكل فمتى ثبتت الرخصة في تقديم النية يثبت في تاخيرها بالطريق الاولى فان قيل ان ما
ذكرته من المساواة دليل على جواز تادي الصوم بنية متاخرة وقد عارض ذلك دليل التزجيح بكون
دليل رجحانك عن دليل جوازك وذلك لا يستقيم لان احد المتساويين لا يترجح الا بمرجح ولان
الخصم يعارض بالمثل قلنا ليس الامر كذلك فانا لا نرجح بعين دليل الجواز فان دليل الجواز هو العجز
فانه المجوز للتقديم والتاخير على ما سبق ودليل الترجيح غير العجز وهو اقتران النية بالمنوي

وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله بل يثبت جواز التاخير بدليل سوى دليل الترجيح لان
العجز الذي ذكرت في تعذر اقتران النية بمحلها جوز لك التقديم فالعجز الذي ذكره نحن جوز لنا التاخير عنها
لان التقديم رفقا منه ورخصة وللعجز اثر في الرخصه وقد وفي في حقك بوجه فكذلك يفي لنا بوجه او
نقول سلمنا ان الامر كذلك ثم قلت انه غير جائز بل هو جائز ودليل الجواز يصلح ان يكون دليلا للترجيح اذا قوي
في ذاته الا ترى انه يترجح الاية على السنه والخبر المشهور على خبر الواحد والنص على الظاهر والمفسر على النص
والمحكم على المفسر ويترجح احد القياسين على الاخر لقوة فيه كالاستحسان الذي قوي اثره يترجح على القياس
الذي ضعف اثره وكالقياس الظاهر فانه يترجح لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي
فساده فعلم بهذا ان الدليل المجوز يصلح ان يكون مرجحا اذا كان قويا في ذاته وما ذكرنا من الدليل بعده الثابته
لكونه موجدا الاصل وهو اقتران النية بالمنوي فان قال الخصم هب ان دليل جوازك ترجح لكن الثابت هو دليل
جوازنا في الحكم اذ الافضل تبييت النية ولو كان ولو كان الرجحان لدليلك لما كان التبييت افضل او لكان التاخير
افضل قلنا الكلام في الجواز وعدمه والافضليه وراء الجواز اذ من الجائز ان يوجد الجواز ولا يوجد الافضليه
كالوضوء بغير نيه وانا قد رجحنا دليل جواز التاخير على دليل جواز التقديم ثم لا نسلم انه لا نستفاد من الجواز الافضلية
والعجز الذي ذكرته دليل على جواز التقديم لا على الافضلية فان العجز قصور وانه يورث الرخصه والنظر
في اسقاط الحق لا في ان يوجب الافضلية فانها تكون لفعل المندوب ولئن ثبت الافضليه للتبييت
ثبت بدليل اخر سوى دليل جوازك من قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فال الامر الى الممانعه وانها اقوى اساس المناظره وقد ذكر
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قال رحمه الله وهذا الوجه يوجب الكفاره الى قوله
وتوفير الحظ اولى الوجه الذي سبق بانه وهو استوا تقديم النيه وتاخيرها في الفضل
والنقصان يوجب الكفاره بسبب الفطر في الصوم المنوي نهارا كما تجب بالفطر في المنوي
ليلا للاستوا فيما سبق من الوجه وروى ذلك الايجاب عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
حنيفه رحمه الله ولما صح انتصار النيه على بعض الامساكات للضروره التي سبق ذكرها وهي
العجز وجب المصير الى البعض الذي له حكم الكل من وجه ليكون ذلك خلفا عن الكل من كل وجه
اذ الكل من وجه يجوز اقامته مقام الكل من كل وجه حكما كما في المضمونات اذا انقطع المثل صوره
ومعنى او ليس لها مثل فانه يصار الى الخلف وهو القيمة والمصير الى ما له حكم الكل من وجه بطريق
الخلافة ان تشترط وجود النية في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم
فاذا وجدت النيه في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما فجاز الصوم بنية قبل الزوال
لوجودها في اكثر اجزاء الصوم اذ الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم فاذا وجدت النية

لا يجوز

في الاكثر

في الاكثر كان بمنزلة ما اذا وجدت في الكل حكما فجاز الصوم بنية قبل الزوال لوجودها في اكثر
اجزاء الصوم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا وهو الذي اقترنت النية باكثره فلم يجوز وجود
النية بعد الزوال اذ فيه ترك هذا الكل الثابت تقديرا من غير ضرورة وذلك لا يجوز لعدم اقتران النية
باكثر المنوي فان قيل لو اقام المسافر بعد الزوال او افاق المجنون بعد الزوال كان محتاجا الى النية
بعد الزوال فكانت الضرورة قائمة فيه ايضا قلنا لو اعتبرنا ذلك للزم ان يوجد الصوم بدون
النية والصوم لكونه عبادة محتاج الى النيه اما في الكل الحقيقي او في الكل التقديري فكان القول بجوازه
بدون النيه المذكورة قولا لا يخفى فساده فان قيل لما اعتبر الكل التقديري في هذا وجب
ان يصح صومه اذا وجدت النيه في ربع اليوم والربع قائم مقام الكل في بعض الاحكام قلنا
ليس كذلك لما ان القياس ان توجد النيه في جميع المنوي كما قال الشافعي رحمه الله ثم لما عدل عنه بالدليل
لم يكن بد ان توجد النيه في الذي تشبه الكل ويقاربه ترجيحا للحقيقة وهو اكثر اليوم اما الربع
١١٢ فليس له مقاربة بالكل الحقيقي وقد ورد السمع باقامته مقام الكل في بعض الاحكام ولم يرد ها هنا
باقامته مقام الكل فاجرينا الحكم على وفق القياس ولان الاحتياط هناك في اقامة الربع مقام الكل
والاحتياط ها هنا في ترك اقامة الربع مقام الكل ورجحنا الكثير من الاجزاء المنوية على القليل وهو
الاجزاء الخالية عن النيه لان الكثير في حكم الوجود راجح على القليل الذي في حكم العدم وبطل الترجيح
بصفة العبادة كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فانه رجح مذهبه باعتبار الاحتياط في العبادة وهو
ان الجزء الاول من النهار مفتقر الى النية تعالى فاذا خلا عنها فسد واذا وجدت النيه بعد ذلك في
اكثر النهار جاز لاقترانه بالنيه فتعارضا فرجح الفساد احتياطا اذ العبادات يؤخذ فيها
بالاحتياط قلنا ذلك نوع ترجيح يرجع الى حال بعد الوجود اذ صفة العبادة وهي الصحة والفساد
حال لوجود العباده والحال انما يكون بعد الوجود وما ذكرنا من الترجيح يرجع الى الوجود اذ الكثرة
والقلة من باب الوجود اي وجود الموصوف لان المراد من الكثرة هو كثرة الاجزاء والاجزاء اذا تكاملت
كانت ذات الموصوف فعلم بهذا ان الترجيح بالكثرة ترجيح بمعنى يرجع الى الذات ولان الوجود من ذاتي
الشي لا ينفك عنه لانه لا يقال وجد ولم يوجد والوجود قبل الحال فلا بد ان يراد الحال فاذا تعارض
الامساك المنوي وغير المنوي في الصحة والفساد وجب الترجيح بالوجود اذ الترجيح بالذات
اولى من الترجيح بالحال لما سبق ولما ياتي بيانه في بيان الترجيح ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ
في ابواب الترجيح اي في انواعه لم نذكر للترجيح الا بابا واحدا لكن ذكرنا له انواعا وبيان ما قلناه على
وجه التوضيح ان النية لو وجدت في سبع ساعات من اليوم مثلا لكانت الساعات الغير المنوية
خمسا اذا كان اليوم اثني عشره ساعه فتعارضت الخمس وترجحت المنوية بما زاد وهو ساعتان

ودالا ترجيح للامساك المنوي وهو الخمس فيكون ترجيحا بالوصف اد الترجيح لا يكون الا
بالوصف واما ترجيح الساعات الغير المنويه بكون الصوم عباده والعباده يوخذ فيها بالاحتياط
فذلك ترجيح بمعنى في حال العباده وما اعتبرناه لمعنى في ذات العباده والذات قبل الحال فالترجيح
به اولى من الترجيح بمعنى في حال العباده ولان صيانه الوقت الذي لا يدرك له اصلا على تقدير
فواته واجبه على العباد لان الله تعالى اوجب عليهم الادا في هذا الوقت فيجب عليهم صيانه هذا الوقت
ليتمكنوا من ادا العباده فيه وصيانه الوقت تاره تكون باقتران النيه بجميع الامساكات وانه
الاصل ومره تكون باقتران النيه بالاكثر فاذا لم يمكن العبد اداها بالوجه الاول امكنه الصيانه
بالوجه الثاني وهو ان تقترن النيه باكثر الامساكات اذ الاكثر بمنزله الكل فيصار اليه احترازا عن فوت
العباده عن وقتها اصلا كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر
كله وفيما قلناه صيانه وخروج عن عهده الواجب فوجب القول به وهو معنى قول مشايخنا
رحمهم ان ادا العباده في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح وهو ان صيانه الوقت على العباد
واجبه او ان ادا العبادات في وقتها مع النقصان اولى معارضا بترجيح الشافعي رحمه الله وهو ان الجز الاول
من النهار لما عري عن النيه حكم بالفساد احتياطا لان كلا من الترجيحين راجع الى حال وجود العباده
فتعارضا بخلاف ترجيحنا الاول لانه ترجيح بمعنى راجع الى ذات العباده ووجودها وترجيح الشافعي
رحمه الله بمعنى راجع الى حال العباده ووجودها فلم يعارضه ترجيحه ترجيحنا الاول فان قيل ما ذكرتم
انما يصح ان لو كان لجواز تاخير النيه المتاخره متقدمه ولا نظير له في الشرع واما ما قاله الشافعي رحمه الله
من جعل النيه المتقدمه متاخره تقديرا فله نظير في الشرع كما في الصلوه والزكوه فانه اذا تقدمت النيه
على التكبير ثم كبر للصلاه من غير حضور النيه عنده واذا نوى الزكوه عند عزل مقدار الواجب ولم يحضره
النيه عند الادا والى الفقير يجوز ولما كان كذلك كان الاحتياط في القول بالفساد ليقضيه بعد مضي
شهر رمضان حتى يخرج عن عهده الفرض بيقين قلنا ليس كذلك بل الاحتياط فيما قلنا لانه لما دل الدليل
على الجواز ومع ذلك لم يؤد الفرض في وقته على ظن ان ذلك يفسد صومه يبقى في اثم التفويت عن وقته
لم يكن ذلك عملا بالاحتياط واما ما سبق من جعل النيه المتاخره متقدمه فليس كذلك بل فيما قلناه
انقلاب تلك الامساكات الى صوم الوقت لان النيه المتاخره صارت متقدمه ولا يمكن ان يكون الاخر
موقوفا الى اوله في احد الحالين الذي يعترض عاقبته في الحسي والشرعي في العباده وغيرها ففي
الحسي من رمى سهما الى انسان فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله على ان
يصيبه ام لا فعلى حسب تختلف حكمه وفي غير العبادات من الشرعي بيع الفضولي والتعليقات
واما العبادات فكسلام من عليه السهو فان امره موقوف عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله
على ان يسجد ام لا فان سجد عاد الى حرمه الصلاه والا فلا وعلى ذلك ينبني صحه اقتدا المقتدي

وعدم صحته وكذلك من صلى الظهر في منزله يوم الجمعه فانه هل يسعى الى الجمعه بعده ام لا فعلى ذلك يتبين
ظهره صحيحا وعدم بقايه ولمن صلى الوقتيه ثم تذكر الفائته عند قلة الفوائت على قول ابي حنيفه رحمه الله وكصاحبه العاده
اذا انقطع دمها فيما دون عادتها وصلت صلوات فامر صلوتها موقوف الى عود الدم وعدم عوده بالفساد
والصحه وهو كثير النظير ولما كان ما قلناه من توقف الامساكات على وجود النيه منه في اكثر النهار لتعيين
الوقت لصوم الوقت طريقا مسلوكا في الشرع وغيره فكيف يقال انه غير معهود في الشرع وما سبق
ذكره من الترجيح الاول يوجب ان لا كفاره في الصوم المنوي من النهار لانه ضعف بالعارض فصار له
شبهة عدم الصوم ويروى ذلك اي عدم وجوب الكفاره عن ابي حنيفه رحمه الله خلافا لصاحبيه بخلاف
ترجيحنا الاول فانه يوجب الكفاره وقوله ولم نقل بالاسناد ولا بفساد الجز الاول الى اخره جواب
عما قاله الشافعي رحمه الله من ان التعيين وجب من اول النهار فاذا خلا عن النيه فسد وان اخلاص
العبد في النهار لا يظهر في ما مضى فاجاب عنه بانا لم نقل بطريق الاسناد بان توجد النيه في الوقت
الذي نوى من النهار ثم ترجع فتسري الى اول النهار بان تجعل النيه المتاخره متقدمه وانما نقول ان النيه
من العبد موجوده في اول النهار تقديرا لتوقف امساكات اول النهار على وجود النيه في اكثر النهار
واذا كان كذلك وجد اخلاص العبد في اول النهار فلم يفسد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحه وهو
ما ذكرنا من كون النيه موجوده في اول النهار تقديرا وعند النيه في اكثره كان صومه صحيحا لوجود النيه
في بعضه تقديرا وفي اكثره تحقيقا كما جعلت النيه المتقدمه على الصبح موجوده عند الصبح تقديرا فكذا في
عكسها اذا تاخرت النيه ووجدت في اكثر النهار جعلت معتبره بجميع النهار تقديرا اقامة للاكثر
مقام الكل ثم الامساك الحاصل في اول النهار قربه لتصور معنى الطاعه فيه اد القربه تعلق
بسببه الى البدن مشقه ولا مشقه في الامساك في الامساك لان كل احد يعتاد الامساك في
اول النهار فكانت القربه فيه تقديرا فصار اثبات القربه اي النيه في الامساك الكائن في اول النهار
تقديرا لا تحقيقا باعتبار اقامة الاكثر وهو الاجزا المنويه مقام الكل وجعل النيه موجوده في اول
النهار تقديرا والحاق الصوم وتوفير الحكمه اي مساواه الحاق الصوم وتكميلا لنصيبه او لنصيب
الصايم فان القربه لما كانت في اول النهار تقديرا احتاجت تلك القربه الى النيه التقديريه
لا زايده عليها ادا النيه الموجوده تقديرا تناسب القربه الثابته تقديرا قال ——— رحمه الله
وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم الى قوله قطعا منها اقوله ——— كما
سبق من الاصل وهو الامساك واحد غير متجزئ وشادا او ان الوقت معيار للصوم قلنا
ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى تشترط جميع الصوم بوجود منافيه من الاكل والشرب
والحيض والنفاس في اول اليوم ولم يتاد الصوم المذكور بنيه في الاخر وهو ما اذا نوى بعد الزوال

لان الصوم عرف في الشرع قربة بمعياره ولم يعرف معياره شرعًا الا بيوم كامل فلم يجز شرع
العباده بالقياس وقوله مبنى النفل على النشاط فلعل المتنفل ينشط بعد الزوال فيجوز بنيته بعده
ويكون صائمًا من حين نوى بشرط عدم التنافي من اول النهار كما قاله الشافعي رحمه الله فان قيل الامساك
الذي ندب اليه المرء في اول يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلاه صوم ومع ذلك غير مقدر بكل اليوم
نرد نقضا قلنا لا يرد ذلك لان الامساك المذكور لم يشرع صومًا ولكن ندب الى الامساك لكون
ابتدا التناول من لحوم القرابين اذ الناس اضياف لله تعالى يتناول اللحوم المذكوره في هذا اليوم
والاحسن ان يكون اول ما يتناول منه الضيف طعام الضيافه ولهذا ثبت حق التضحية لاهل الامصار
بعد الصلوه دون اهل السواد فان حق التضحية لهم بعد طلوع الفجر لعدم وجوب صلاه العيد عليهم
فلم يندب في حقهم الامساك الى ما بعد الفراغ من الصلوة فجوزت التضحية لهم بعد طلوع الفجر قال
رحمه الله ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه الى قوله بالو لم ينذر ا قوله من جنس
الوقت معيارًا للصوم وهو متعين بوقته اما بشرع الشارع او بنذر العبد باذن الشارع حتى يصاب
بمطلق النيه ومع الخطا في الوصف الصوم المنذور في وقت بعينه وذلك لانه لما انقلب بسبب النذر
صوم الوقت وهو النفل واجبًا لم يبق ذلك الصوم نفلا لان الوقت المعين واحد لا يقبل وصفين
متضادين وهما الوجوب والنفليه لان في ترك الواجب مواخذة والانفل في ترك النفل لا فاذا ثبت
الوجوب انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المنذور واحدًا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا
للنفل فاما من حيث انه يحتمل صوم القضا والكفاره فلا بخلاف صوم شهر رمضان فانه واحد مطلقا
واذا كان الصوم المنذور واحدا من الوجه الذي ذكرناه فاصيب بذلك المنذور بمطلق اسم الصوم
ومع الخطا في الوصف وهو نيه النفل ويوقف مطلق الامساك فيه في اول اليوم على صوم الوقت
وهو المنذور كصوم الفرض ويتادى بنية من الليل وبنيه من النهار كالنفل لشبهه بالفرض من
حيث انه لا يحتمل النفل ولشبهه بالنفل من حيث انه يحتمل صوم القضا والكفارة وانما قلنا ان صوم
الوقت هو النفل لان الصوم الوقتي خارج رمضان انما هو النفل كالفرض في شهر رمضان ولهذا يتوقف
الامساك المطلق على النفل خارج شهر رمضان كما يتوقف على صوم الفرض في شهر رمضان ويصح
النفل بنية النهار كصوم شهر رمضان وقوله في وقت بعينه احترازًا عن النذر المطلق فانه لا يتادى
الا بنية من الليل اذ هو من قبيل المطلق عن الوقت بخلاف المنذور الموقت بوقت بعينه فانه يتادى
بنية من النهار كما سبق لكنه اذا صام المنذور عن الكفاره والقضا صح عما نوى ولكن اذا نوى
ذلك من الليل اما اذا نوى من النهار قبل الزوال يقع عن المنذور الوقتي لان نيته للقضا في حق
الكفاره او القضا صارت هذه ونيه النفل بمنزله واحده وفي نية النفل يقع صومه عن المنذور

الوقتي

الوقتي فكذا في هذا والى هذا اشار شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله وانما قلنا انه اذا
صام المنذور الوقتي عن الكفاره او القضا يقع عما نوى لان تعيين هذا الوقت لهذا الصوم حصل بولاية الناذر
على نفسه في ايجاب الصوم بالنذر وولاية الناذر لا تعدوه اي لا تتجاوز عنه الى غيره اذ تصرف كل واحد
لا يصح الا في حقه اولان ولاية العبد قاصره فيصح تعيينه هذا اليوم لهذا الصوم فيما رجع الى حقه الى
تعيين حق الناذر وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه بعد التعيين اذ هو حقه فان صوم النفل في كل
صوم سوى شهر رمضان حق العبد اذ له ان يصوم فيه فلما عين ذلك بالنذر اخرج ذلك اليوم عن كونه
الصوم الذي كان هو حقه وهو النفل حتى لو صام ذلك اليوم نفلا لا يقع عن النفل بل عن المنذور فاما تعيينه
فيما يرجع الى حق صاحب الشرع فلا يصح حتى لو صام ذلك اليوم الذي عينه للصوم المنذور بنيته من الليل
للقضا او الكفاره يصح بنيته ويقع عن القضا او الكفارة لان محليه الايام كلها سوى شهر رمضان والايام المكروه
(114) صومها نابته للقضا والكفاره نظرا الى ان الوجب الاصلي في كل يوم سوى ما ذكرناه هو النفل حقا للعبد وصوم
القضا او الكفاره يحتمل هذه الايام بمعنى انه يجوز ادا وها فيها لقوله تعالى فعدة من ايام اخر مطلقا ولقوله
تعالى فصيام شهرين متتابعين مطلقا وقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مطلقا الى غير ذلك من النصوص
فاعتبر هذا النذر في احتمال الوقت ذلك العارض وهو صوم القضا والكفاره بالم ينذر فان صوم القضا
والكفاره من محتملات غير المنذور رحم فلا يظهر نذره حينيد في ابطال هذا الوقت من ان يكون محلا
لصوم القضا والكفاره لان ولايته لا تعدوه فلو ظهر في ذلك لصار تبديلا للمشروع من جهة العبد
وهو منتف بالاخلاف اذ ليس للعبد تغيير ما اثبته الشرع كمن سلم وعليه سجدتا السهو ينوي به قطع
الصلاه فانه لم يبطل هذه العزيمة لكونها مغيره للمشروع ولهذا اعارتنا لا اخر وشرط الضمان على المستعير
فانه لا يصح لكونه تغييرا للمشروع بخلاف صوم شهر رمضان فانه لا يحتمل صوم القضا والكفاره لانه
واحد على الاطلاق لا يحتمل غيره ويبقى الصيامات كلها لان تعيينه حصل بولاية الشارع قال صلى الله عليه
وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وبخلاف الايام المكروه صومها فانها لا تحتمل
صوم القضا والكفاره لان صومها وجب كاملا فلا ينصرف الى صوم مشروع اصلا ووصفا وصوم الايام المكروه
صومها مشروع اصلا لا وصفا فلا يثبت لها كليه صوم القضا والكفاره فان قيل يشكل هذا
بما اذا اخر الصلاه الى اخر الوقت حتى بقي من الوقت مقدار ما يسع فيه الفرض الموقت لشرع تكد
الساعه في النفل وشغل الوقت به فانه يجوز النفل ان تعدت ولايته الى حق صاحب الشرع قلنا لما اراد
توسعة الوقت شرطا زايدا وهو لزوم تعيينه صف الصلاه لكون المشروع متعددا في هذا الوقت
لا يسقط ذلك الشرط بعارض تقصير من جهة العبد بواسطه تاخيره ما وجب عليه الى ان تضيق
الوقت قال رحمه الله واما الوقت الذي جعل معيارًا لا سببا الى قوله لما لم يكن الوقت متعينا

اقول الوقت الذي جعل معيارًا لا سببًا هو كالكفارات المؤقتة باوقات وهو النهر دون الليالي
وانها غير متعينة كشهرين في صوم كفارة القتل وثلاثة ايام في كفارة اليمين فان كل ذلك موقت وكقضا
رمضان والنذر المطلق عن تعيين الوقت فان الوقت في جملة تلك الصيامات معيار لها لان مقدارها يعرف
به ولهذا لا يتحقق قضا صوم يومين في يوم واحد كما لا يتحقق تقرران في نفس واحد في حالة
واحدة لكن الوقت ليس بسبب لوجوب تلك الصيامات اذ السبب في كفارة القتل جناية
القتل وفي جناية اليمين هتك حرمة اسم الله تعالى وفي قضا شهر رمضان قوله تعالى فعدة من ايام
اخر وفي النذر قوله لله علي كذا بخلاف صوم شهر رمضان فان الوقت فيه معيار وسبب للوجوب
كما سبق بيانه ومن حكم الصيامات المذكورة وهي التي جعل الوقت فيها معيارًا لا سببًا انها
لا تتادى بدون النية من جميع الامساك ولا يتوقف الامساك فيها الا على صوم النفل وذلك
لانه اجتمع فيها امران كونها قربة وكونها غير متعينة الوقت فمن حيث انها قربة لا تستغني
عن النية وانما تشترط في اكثر الامساك لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
ولا يتحقق الاخلاص الا بالنية والعمل ومن حيث كونها غير متعينة الوقت لا يتوقف الامساك
فيها على العارض من الكفارة والقضا وانما يتوقف على صوم الوقت وهو النفل لكونه الاصل خارج
شهر رمضان اذا الصرف عنه انما يتحقق بغيره وهذا امارة اصالته فاما على الصوم الواجب فلا يتوقف
لان ذلك محتمل الوقت يتبع النية الثانية لا موجبه وانما التوقف على الموضوعات الاصلية
كموجبات الالفاظ لا على المحتملات كمحتملات الالفاظ لان الشي انما يتوقف على الامر الاصلي لا
على العارض الذي كاسمه عارض لانه عسى لا يصادفه والموضوع الاصلي موجود فيصادفه من اراده
والنفل هو الموضوع الاصلي فكان الامساك في اول النهار متوقفا على نية النفل واذا كان كذلك
فجمعنا بين الامرين وقلنا باشتراط النية من الليل ليقع الامساك في اول النهار عن جهة العارض
الذي يحتمله الوقت وهو الكفارة والقضا والنذر المطلق وانما يتحقق ذلك اذا نوى من الليل اذ
لو لم ينو منه لتوقف الامساك في اول النهار على وجه اي على جهة وهي النفل في مسئلتنا فلا يحتمل
الانتقال الى غيره من الصيامات لانه وقع عن النفل فلا ينتقل عنه الى الواجب وقد عرف ان الاصل
في التعارض طلب المخلص ثم الجمع ولم يوجد المخلص فجمعنا بين الدليلين بما ذكرناه ومن حكم هذا
النوع وهو ما جعل الوقت معيارًا له لا سببًا انه لا فوات له ما بقي مكلفا بالواجب حيا لان الوقت
غير متعين فيه قال [redacted] رحمه الله واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه الى قوله في حق
قضا رمضان اقول النوع الرابع من العبادات الموقتة هو للوقت بوقت مشكل
توسعه وتضيقه وهو الحج ووجه الاشكال فيه من وجهين الاول بالنسبة الى العمر وهو ان الحج

ذي

الاتي

فرض العمر بدليل العمر قوله صلى الله عليه وسلم للسائل عند سؤال اقرع بن حابس رضي الله عنه
فعلى اعتبار ان المكلف يعيش الى السنين الاتيه يكون الواجب موسعا ولا يتعين عليه الادا في السنة
الاولى واحتمال الموت والحبوس في السنة الاتية على السوا فلهذا صار مشكلا وقوله المصنف رحمه الله
واشهر الحج في كل عام صالح لادايه اشارة الى جهة التوسع وقوله ام اشهر الحج من العام الاول
متعين لادايه اشارة الى جهة التضيق كما مر تقريره الوجه الثاني بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان
وقت الحج يشبه وقت الصلاة من حيث ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة في ازمنة معينة لا يستغرق
اداوها جميع الوقت بل يفضل الوقت عن ادائها فكان ظرفا لها لا معيارًا ويشبه وقت الصوم
من حيث انه لا يسع في سنة واحدة الا حجة واحدة فكان الوقت معيارًا لها لا ظرفا فوقع الاشكال
في جوبه موسعا او مضيقا بالنظر الى الوجه الاول وفي كون الوقت ظرفا للحج ام لا معيارًا بالنظر
الى الوجه الثاني وقيل الحج شبه باربعة اشيا فان له شبها بالظرف وبالمعيار وبالمطلق وبالموقت
فمن حيث انه لم يستوعب اشهر الحج كان له شبه بالظرف ومن حيث انه لا تتادى فيها الا حج واحد
115 كان له شبه بالمعيار ومن حيث ان العمر وقته له شبه بالمطلق عن الوقت كالزكوة ومن حيث انه لا
تتادى الا في وقت خاص له شبه بالموقت فكان ذا خلاف اشكاله فلذلك كان مشكلا من لا خلاف
لاحد في الوصف الاول وهو ان اشهر الحج في كل عام صالح لادا الحج ولهذا لو اخر اداه عن العام
وادى في الثاني او الثالث كان مؤديا لان ذلك الوقت من عمره ووقته عمره ولو كان العام
الاول متعينا للادا لصار المكلف بالتاخير قاضيا لا مؤديا وليس كذلك فاما الوصف الثاني
وهو ان اشهر الحج من العام الاول وقت متعين للادا فهو مختلف فيه فعند ابي يوسف رحمه الله
هو صحيح معتبر لكونه مال الى اعتبار جهة التضيق وقال اشهر الحج من العام الاول متعين
للادا في الحال اي في حال ادراك المكلف العام الاول حتى لا يحل له التاخير عنه وان اخر يأثم
بالتاخير عنده كما يأثم بتاخير الصلاة عن وقتها الا انه لا يكون قضا واشهر الحج في هذا العام الذي
لحق المخاطب الخطاب به اي بسبب العام المذكور لوجود الاستطاعة فيه او لحقه الخطاب فيه
بمنزلة وقت الصلاة في كونه متعينا لادائها فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول
في حق التعين للادا لا يصير كذلك اي لا يصير العام الثاني متعينا للادا الا بشرط ادراك
المخاطب اياه وفي هذا نفي لقول محمد رحمه الله فانه يقول العام الثاني مزاحم للعام الاول وان
لم يدركه المخاطب كاليوم الثاني فانه مزاحم للاول في قضا شهر رمضان في حق عدم التعين
ومال محمد رحمه الله الى اعتبار جهة التوسع وقال بان لا يتعين هذا الوقت وهو اشهر الحج
فكان وقته نوعًا من انواع اشهر الحج من سنة من سني العمر واذا فوته يجب عليه الايصا واشهر

الربع ... شرح البزدوي

وبيانه الا ... فيكون ... غير ... الاداء في ... الاداء ... وفي ... الا ... حينئذ ولكن ... في ... يتعين عليه الاداء في السنة الاتية

الحج من هذا العام وهو العام الاول عنده بمنزلة يوم ادركه من عليه قضا صوم شهر
رمضان لان قضا صوم شهر رمضان فرض وهو يودي في بعض ازمنة العمر وهو النهار دون
الليالي ثم اليوم الذي ادركه لا يتعين في حق القضا بل يسعه التاخير عنه بشرط ان لا يفوته في
عمره فكذا هذا . والدليل على ما قلنا من عدم التعيين في السنة الاولى مسلما زاحمها لما وقت والدليل
الادا انه لو كانت السنة الاولى متعينة لصار بالتاخير مفوتا لا مودبا والثانية صح ادا النفل
في السنة الاولى مع انه لم يشرع في السنة الواحدة الا حجة واحدة ولو تعينت للفرض والحالة
هذه لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان ثم ان عند ابي يوسف رحمه الله اذا لم يوده العام
الاول الاخر ادا لم يوده في عمره فيا ثم كذا ذكر الصدر الشهيد رحمه الله في مختلفه فان قيل على
هذا ينتفع الاختلاف لانه اذا لم يود في العام الاول فلا يخلو اما ان يودي في عمره اولا فان
ادي فيه لا يكون اثما اجماعا قلنا اذا لم يود في العام الاول تسقط عدالته عند ابي يوسف
رحمه الله حتى ترتبت عليه احكام الفساق في الشهادة والقضا وغيرهما ويحكم بفسقه في
تلك المدة الى حين الادا فقد ذكر في الفتاوي ان الذي اخر الفرض ان كان له وقت معين
بطلت عدالته الا ان يكون بعذر وعند محمد رحمه الله لا تسقط عدالته ولا يحكم بفسقه
قال رحمه الله انما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا الى قوله لم يبق النفل مشروعا
اقول انما يعرف الاختلاف الذي مر ذكره الان وهو ان العام الاول تعين لادا
الحج عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله بسبب معرفة ان الحج يجب مضيقا او موسعا فذهب ابو يوسف
رحمه الله الى انه يجب مضيقا حتى لا يسع فيه تاخير الادا عن العام الاول وذهب محمد رحمه الله الى انه
يجب موسعا حتى يسع تاخير الادا عن العام الاول وذكر الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله
الى ان التضيق والتوسع في وجوب الحج يرجع الى ان الامر المطلق موجب للفور او للتراخي كوجوب
الزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فان الامر بالادا في كل ذلك مطلق عن
الوقت فقال ابو يوسف انه موجب على الفور واليه ذهب ابو الحسن الكرخي رحمه الله لانه مقتضي
مطلق الامر وقال محمد رحمه الله انه موجب على التراخي لان جميع العمر وقت للادا ولهذا لا يضمن
بهلاك النصاب بعد التفريط واذا كان كذلك فالاختلاف في كيفية وجوب الحج كذلك بنا على الاختلاف
في موجب الامر المطلق فاما تعين الوقت وهو اشهر الحج من العام الاول للادا ابتدا فلا يثبت
وانما يثبت بنا على موجب الامر المطلق فكانت مسالة الحج ثابتة لا ابتداء والذي عليه مشايخنا
رحمهم الله هو ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور من غير خلاف وان مسالة الحج مبتداة
لا بنائية فذهب محمد رحمه الله في ذلك اي فيما سبق وهو مسالة الحج لقوله تعالى الحج اشهر معلومات

فيكون

قضا رمضان

فيكون وقت الحج نوعا من انواع اشهر الحج من عمر المخاطب والى تعيين ذلك النوع لادا الحج
كصوم رمضان فان وقته النهار دون الليل والى العبد تعيين ذلك الوقت لادا الحج فلا يتعين
العام الذي يلي العام الاول لادا ذلك اذا فات الادا عن العام الاول الا بتعيين العبد بطريق
الفعل وهو الادا فيه . لا بطريق القول وهو التعيين باللسان كتعيين احد الاشيا الثلاثة في كفارة
اليمين فانه بالفعل دون القول اذ ليس للعبد تعيين ذلك بالقول لانه منازع الى الشركة في المشروعات
الا ترى ان المخاطب متى ادى الحج كان مودبا لا قاضيا ولو كان العام الاول متعينا للادا لصار المخاطب
بالتاخير مفوتا للحج والدليل على ان العام الاول غير متعين لادا الحج ان العام المذكور بقي وقتا
لحج النفل مع ان الشان والحديث لم يشرع في مدة واحدة الا حج واحد ولو تعين العام الاول
لادا صوم الفرض فثبت بما ذكرناه ان العام الاول غير متعين لادا الحج الا بطريق الفعل وهو
116 الادا فيه ومتى تعين العام الاول لادا صوم الفرض للحج بطريق الادا فيه لم يبق النفل مشروعا لان
المشروع فيه حج واحد لا غير فمتى وقع الفرض فيه مشروعا لا يقع النفل فيه مشروعا قطعا قال
رحمه الله ولابي يوسف ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للادا الى قوله ولم تتعين اولها اقول
استدل ابو يوسف رحمه الله على ما مال اليه وهو التضيق بان اشهر الحج من العام الاول متعينة الى
الادا الى قوله فلا يحل له التاخير عنه كوقت صلوة الظهر فانه لا يحل التاخير عن وقتها لتعينه
لادايها وانما قلنا هذا وهو ان اشهر الحج من العام الاول متعينة لادا الحج فيه لان الخطاب بالادا
لحق المخاطب في هذا الوقت وهو العام الاول بالاتفاق ولهذا لو ادى الحج فيه كان مودبا وهذا
الوقت واحد لا مزاحم له تعين للادا الا ان انعدام صفة التعين لوجود المزاحم ولم يوجد ذلك لا
تحقيقا كما في انواع كفارة اليمين ولا تقديرا كما في ايام قضا شهر رمضان وانما قلنا انه لم يوجد
المزاحم لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك وقت اخر وهو العام الثاني وادراكه مشكوك فيه
لانه لا يتحقق ذلك الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة وهي السنة الثانية
سوا في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقي هذا الوقت وهو العام الاول متعينا
بلا معارضة لعدم ما يزاحمه ولا يقال جانب الحيوة ترجح بالاستصحاب لان الحيوة ثابتة
والظاهر بقاوها لانا نقول جانب الفوات ترجح بالاستصحاب لان الفوات ثابت والظاهر
بقاوه فكان معارضا بمثله ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة وذلك
لان الحيوة والممات في السنة الاتية سوا لكون الموت فيها غير نادر كان الحيوة فيها غير نادرة
فاستويا تعارضا فلا يثبت ادراك السنة الاتية ويسقط بتعارض الحيوة والممات ويصير
كالساقط حقيقة اي يصير كان اشهر الحج لا توجد بعد هذا اصلا ولو كان كذلك لا يحل له التاخير

عن العام الاول فكذا لا يحل عنه التاخير فما سقط بطريق التعارض او نقول الحج فرض العمر
فامر وقته اشهر الحج من سني عمر المكلف لان من سني الدهر لانه المخاطب بالادا في عمره فلا يكون
اتصال اشهر الحج الابعد واشهر الحج من العام الاول متصله بعمره في الحال وهي من السنين الاتية
غير متصلة بعمره في الحال لكنها تحتمل ان تتصل بعمره فاستوى الاتصال والانفصال بالنسبة
الى العام الثاني فلا يثبت الاتصال بالشك فسقط ادراك العام الثاني بطريق المعارضه ويصير
كانه سقط حقيقة فلا يحل التاخير عن العام الاول او نقول سقطت معارضه العام الثاني اصلا
وكان العام الاول متعينا لا يسعه التاخير حينئذ فكذا اذا سقطت بطريق المعارضة بالشك
في ادراكه او نقول العام القابل معدوم والعام الذي لحق الخطاب فيه موجود والمعدوم لا يعارض
الموجود فسقط بطريق التعارض اي بسبب انه لم يصلح معارضا له كخبر الواحد لما لم يصلح معارضا
للخبر المتواتر والمشهور سقط وصار كان خبر الواحد لم يرد البتة من حيث انه لم يثبت موجبه
واذا سقط العام الثاني بالتعارض على الوجه المذكور وبقي العام الاول متعينا للادا فيصير
العام الاول كوقت في التقدير يعني انه لا يحل تاخير الظهر عنه ولا يعارضه وقت اخر فكذلك
تاخير الحج عن وقته لا يحل ايضا الا ان هناك يكون قضا وهنا يبقى ادا لبقا وقته وهو وقت العمر
لكن في اثم التاخير صار كتاخير الصلاة عن وقتها وانما قيد بقوله في التقدير لانه في التحقيق ليس
بمشابه لوقت الظهر فانه يجوز فيه صلوات وان كان كذلك تشابه العام الاول المعيار وهو وقت
الصوم حيث لا يؤدي فيه الا صوم واحد بخلاف ادراك ايام اخر في صوم قضا شهر رمضان فان
اليوم الاول من ايامه غير متعين للقضا لان تاخير القضا عن اليوم الاول لا يفوت القضا
والتعارض في الحال غير قائم بين الحيوة والممات لان الحيوة الى اليوم الثاني بالنادر وهو الموت
في ليلة واحدة لان النادر ملحق بالعدم حكما فتمكنت المزاحمة فيه تقديرا فاستوت ايام القضا
كلها فصار كان المكلف ادركها جملة حكما فخير بينها في حق تعيين بعضها ولا يتعين اولها
للقضا للمزاحمة الحكمية فلذلك لم ياثم بتاخير القضا عن اليوم الاول بل بتفويت القضاء
عن الايام كلها وذلك بالموت قبل القضا وهذا جواب عما قاله محمد رحمه الله واليه نغيبنه كصوم
القضاء وفي بعض النسخ والتعارض للحال قائم ووجهه انه لما استوت الايام كلها في كونها
صالحة للقضا صارت كانها موجوده فتعارضت وليس احدها اولى من الاخر فلم يتعين اليوم
الاول منها للقضاء الا بتعيين العبد ذلك فعلا بان يقضي فيه فالنسخة الاولى ترجع الى
الحيوة والممات والثانية الى تعارض الايام في الاستوا في المحلية قال رحمه الله ولا
يلزم ان النفل بقي مشروعا الى قوله فعام الثاني مقام الاول اقول هذا الكلام

جواب

جواب عما يراد على ما قاله ابو يوسف رحمه الله ان العام الاول متعين لادا الحج وجه الورود
هو ان الحج بالسنة الواحده لا يؤدي به الا مرة واحده فلو تعين العام الاول لحجة الاسلام على ما ذكره ابو
يوسف رحمه الله لكان ينبغي ان لا يبقى النفل مشروعا في العام الاول كصوم شهر رمضان لما تعين
في شهر رمضان انتفت مشروعية النفل وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك لانا انما اعتبرنا تعيين الحج
في العام الاول احتياطا واحترازا عن فوات الحج لا التعيين المطلق يعني ان تعين حجة الاسلام في العام
الاول انما نشا من جانب الاحتياط والاحتراز عن الفوات لا من تعيين صاحب الشرع [illegible] محلا وتعيين
صوم شهر رمضان في شهر رمضان فانه انما نشا من تعيين صاحب الشرع فاثر ذلك التعيين لعموم
ولاية صاحب الشرع واذا كان كذلك تعين العام الاول لما سبق تظهر ذلك اي تعيين حجة الاسلام
في العام الاول في حق الاثم بالتاخير لا غير اي لا في حق انه اذا اخر عن العام الاول يكون قضا ولا
في حق انه يبقى شرعيه النفل بخلاف صوم شهر رمضان فانه يثبت في حق هذه الاحكام فاذا
تعين وجوب الحج في العام الاول فلضروره ان لا يفوته الحج لان ادراك العام الثاني مشكوك فكان
العام الاول في حقه بمنزله وقت الصلاة اذا ضاق فانه لا ينفي صلاة النفل وان ضاق فكذلك هنا
هذا التعيين لا ينفي حج النفل واذا كان كذلك فكان التعيين في حق الاثم فحسب فان قيل لو كان التاخير
عن العام الاول الذي ادرك المكلف الخطاب الى العام الثاني موجبا للاثم لما اخر النبي صلى الله عليه وسلم
عن السنه الاولى الى اربع سنين فان فرضية الحج نزلت في سنه ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله
عليه وسلم في سنه عشر منها قلنا نمنع بعض مشايخنا رحمهم الله تاخير النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة
التي ادركه الخطاب فقالوا نزول فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا وانما نزلت هذه الايه في سنه عشر واما النازل في سنه ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتدا الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لما فيه من التعريض
للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام للناس فامن الموت
قبل ان يبينها للناس بفعله ولان تاخيره كان بعذر وذلك ان المشركين كانوا يطوفون بالبيت
عراة ويلبون تلبيه فيها شرك ولم يكن التغيير بحكم العهد حتى اذا تمت المدة بعث عليا رضي الله عنه
حتى قرا عليهم سوره براءة ونادى لا يطوفن بهذا البيت عراة بعد هذا العام لا مشرك ولا عريان
ثم حج بنفسه ومن ذلك انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون معه
ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا اخره كلمه مذكور في المبسوط قوله
فاما ان تبطل احيانا رحمه الله التقصير والماثم فلا اي فلا يصح ابطاله وذلك بان يجوز له التاخير من غير ماثم
لان الحج عبادة وهي فعل اختياري يثاب المكلف على اتيانها ويعاقب على تركها اذا كانت فرضا

والفعل الجبري لا يصلح للثواب والعقاب لكون العباده ابتلاء امتحانا ودلكا انما يتحقق في الاختيار لا في
المجبور ولم يبق للمكلف قدرة اختيار جهه التقصير والماثم لصار محجورا والجبر لا يصلح عباده الا ترى ان
وقت الظهر تعين لاداء الظهر بالاجماع ولا يبطل ذلك باختيار المكلف جهة ترك الظهر ولهذا لو اشتغل بالتطوع في
اخر وقت الظهر ولم يرد فوت الوقت جاز التطوع ويأثم بتاخير الفرض عن وقته فكذلك هاهنا اشهر الحج من
بالتاخير العام الاول تعينت للحج وبقيت للنفل ايضا فلا يصح ابطال اختيار جهه التقصير والماثم حتى لا يأثم بالتقديم
وقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني الى اخره جواب عما يقال الى العام الاول لو تعين لحجة الاسلام عند
وجود استطاعة المكلف في العام الاول لما صار العام الثاني متعينا لها ايضا عند التاخير اليه لان المتعين
في وقت اداء ما فات وقته لا يبقى متعينا على المكلف بالاتيان اذا ادركه ثانيه في الزمان الثاني كما في وقت
صوم شهر رمضان اذا فات وقته وادرك في العام الثاني شهر رمضان وكذلك نفوت الظهر اذا ادرك
وقت الظهر من اليوم الثاني وهاهنا العام الثاني صار متعينا ايضا لاداء حجة الاسلام فاجاب عنه
بقوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لا باعتبار الاول اي العام الاول من الاعوام لوقوع الشك
اي في ادراك العام الثاني فاذا ادركه وذهب الشك صار العام الثاني هو المتعين للحجة وسقط
العام الماضي لا يحتمل ان يؤدي فيه بعد مضيه وفي ادراك العام الثالث شك فقام العام
الثاني مقام الاول في كون التعين لحج الاسلام اولا في ادراك العام الثاني شكا فاذا ادركه
ومثله من الشك موجود بانه هل يدرك العام الثالث ام لا فتعين العام الثاني لها كتعين العام
العام الاول اذ موجب التعين هو الشك وهو موجود فيثبت موجبه ضرورة قال
رحمه الله ومن حكم هذا الاصل الى قوله على يديه اقول من حكم ان الحج انما عند ابي
يوسف بطريق التضيق وتعين العام الاول للاداء عنده انما يظهر في حق الماثم وان الحج انما يجب
عند محمد رحمه الله بطريق التوسع هو ان وقت الحج ظرف له لا معيار لانه يفضل ذلك الوقت عن اداء
الحج لان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وعرفت بصفاتها اي بكيفيتها
كصفة الوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها ولم تعرف بمعيارها لان وقتها يفضل عن ادائها
خلاف الصوم لانه عرف بحيث ادخل ذلك في حده فانه اذا قيل ما الصوم قيل هو الامساك عن المفطرات
الثلاث نهارا مع النية واما الحج فيعرف باسماء افعالها وصفاتها فانه اذا قيل ما الحج قيل هو الوقوف
والطواف الى اخره على كيفية مخصوصة واذا كان كذلك فاشبه وقت الحج وقت الظهر في كونه ظرفا
للمؤدى لا معيارا فلا يدفع ذلك الوقت غير حج الفرض اذا كان ذلك الغير من جنس حج الفرض
وهو حج النفل ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن الذي عليه حج الفرض كما ان صلاة النفل تصح ممن عليه
صلاة الظهر وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج لان الله تعالى قال ومن كفر فان الله

عني عن العالمين مكان من لم يحج وغير ذلك من الوعيد ولانه لا يتأدى الا بتحمل المشاق وقطع
المراحل استحسنا في حجر المكلف عن التطوع بالحج فان عنده من لم يحج حجة الاسلام اذا حج بنية النفل
لا يقع ذلك عن النفل بل يقع عن حجة الاسلام وقوله صيانة له متعلق بقوله استحسنا اي استحسنا
في ذلك صيانة لامر الحج واشفاقا على مؤديه فان قيل ما وجه الفرق له بين صوم النفل في شهر
لدر الغائية رمضان وبين من نوى حج النفل فهناك تلغو نيته ولا يجوز صومه عنده لا عن الفرض ولا عن النفل
وهاهنا يقع عن الفرض لا عن النفل قلنا اما الغائية النفل فلما ذكر في الكتاب من بعد ان نية النفل مع
تحمل المشاق سفه والسفيه يحجر عليه فلما لغت نية النفل بسبب الحجر بقي مطلق نية الحج وبمطلق النية
يتأدى ذلك الفرض بالاجماع او نقول الغيت نية الفعل لان النفل عبارة عن زيادة مخصوصة في العباده
ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لغت نية النفل بقيت نية الحج وبها يتأدى الفرض لان الغاية النفل
لا ينعدم اصل نية الحج اذ الصفة تنفصل عن الاصل في هذه العباده الا ترى ان بانعدام صفة الصحة
١١٨ لا ينعدم اصل الاحرام فان من فسد حجه يمضي في افعاله كمن لم يفسد حجه اما الصفة في الصوم لا
تنفصل عن الاصل الا ترى ان بانعدام صفة الصحة ينعدم اصل الصوم فلذلك لما بطل هاهنا نية
النفل وهي الوصف بطل الاصل وهو الصوم ولان نية النفل لما بطلت صوم شهر رمضان بسبب
ان شهر رمضان لم يشرع فيه غير صومه بقي مطلق نية الصوم وقد ذكرنا قبل ان صوم شهر رمضان
لا يتأدى عنده بمطلق نية الصوم لما ان تعيين النية في اصل الصوم ووصفه شرط عنده ولان الصوم
لا يتأدى بدون العزيمة والحج قد يتأدى من غير عزيمة فان المغمى عليه يحرم عنه اصحابه ويصير هو محرما وقوله
وهو نظير حجر السفيه اي ما سبق من الحجر عن التطوع بالحج نظير الحجر على السفيه فانه لما تحمل المشاق وحضر
الوقوف بعرفة ونوى النفل مع ان عليه حجة الاسلام ولا يعلم حياته الى السنة الاتية كان هذا الفعل من السفه
لترك الشفقة على نفسه ومثل هذا مشروع اي الحجر في الحج مشروع ثم اوضح الحجر فيه بقوله فانه صح باطلاق
فانه النية وصح اصله بلا نية لمن احرم عنه اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه فانه يصح وان لم توجد العزيمة
كذا قيل وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله ومثل هذا مشروع اي الحجر على السفيه مشروع
وسفهه في نية النفل لا في نية اصل الحج فاذا حجر عن نية النفل لغت تلك النية وبقي اصل نية الحج وذلك كاف
في وقوعه عن الفرض وهذا معنى قوله فانه صح باطلاق النية ثم ان اصل الحج وهو الاحرام يصح من غير نية
فان المغمى عليه يجوز ان يحرم عنه اصحابه ويصير هو محرما باحرامهم وكذا يجوز ان يحرم الرجل عن ابويه اللذين
ماتا من غير وصية ويكون ثواب الحج لهما لكنا نقول الحجر عن تطوع الحج والصرف الى حجة الاسلام مع نية
التطوع يفوت اختيار المكلف لانه صرح بالتطوع فلو وقع عن الفرض لوقع من غير اختياره وذلك لا يجوز لانه
نفي في العبادة فان الحج عبادة وما لا اختيار للعبد فيه لا يكون عبادة لان المقصود من تكليف

العبد هو ان يجب عليه الفعل الاختياري او يجب عليه الانتهاء عن الفعل الاختياري ليصير مطيعا
اذا اطاع فيثاب عليه ويصير عاصيا اذا لم يطع فيعاقب عليه وهذا انما يحصل اذا كان للعبد اختيار فان
قيل ان المحرم اذا اغمي عليه فاوقفه اصحابه بعرفات وطافوا به حول البيت فانه يجزيه وان لم
يوجد منه الاختيار قلنا انما يجزيه ذلك بناء على ان له فيه اختيارا لا على انه مجبور لان
مرافقته اصحابه استعانة منهم فيما يعجز هو عن تحصيله والاتيان به وهذا منهم اعانة فصح بدلالة الامر
فوجد منه الاختيار تقديرا الا ترى ان الزكوة عبادة محضة لا تتادى الا بالفعل الاختياري ومع ذلك
تتادى باداء الوكيل والموكل مغمى عليه وتتادى باداء الورثة بايصاء المورث الميت ويكون فعل الوكيل والورثة
كفعل الموكل والمورث على سبيل الاختيار وثبت ان العبادة لا تصح من غير اختيار لكن الاختيار في كل باب
من ابواب العبادة يثبت بما يليق به تارة صريحا ومرة دلالة على ان ما يتصل به المحل والاحرام عند نا شرط
لاداء افعال الحج بمنزلة الوضوء للصلاة ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج فصح اي الاحرام بفعل غيره بدلالة
الامر وهي خروجه الى سفر الحج وعقده معهم عقد الرفقة فكانه امرهم بذلك باداء ما يعجز عن مباشرته
بنفسه والاحرام هو المقصود في هذا السفر فثبت الامر به دلالة فاما الافعال كالوقوف بعرفة
والطواف بالبيت وغيرها فلا بد من ان يجري على يد المكلف لان النيابة فيها لا تجوز لكونها مقصودة
بخلاف الاحرام فانه وسيلة الى المقصود لكونه شرطا والشرط قد يتحقق بفعل الغير واما المشروط
وهو الافعال فلا فاذا نوى النفل فقد صرح بانه لم يحج عن الفرض فلو وقع عن الفرض وقع من غير
اختياره وانه لا يجوز وقال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اثبات الحج بالطريق الذي قاله
انتفاء اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي اداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض
يعني ان الشافعي رحمه الله يسعى بهذا القول الى تحصيل العبادة على وجه لا يبقى عليه حجة الاسلام فيلزم
منه نقض العبادة لا يبقى في عهدته فرض حجة الاسلام قال رحمه الله وجوازه عند الاطلاق
الى قوله على ما اشرنا اليه اقول هو جواب عما يقال انه قد تقدم ان تعيين العام الاول
لاداء الحج انما ظهر في حق المأثم لا غير وليس كذلك اذ لو كان كذلك لما تادى فرض الحج بالنية المطلقة
بان قال اللهم اني اريد الحج فيسره لي كما في سائر صور عدم التعيين وحيث كان الامر بخلافه لجواز
تاديه بالنية المطلقة لا يكون التعيين مقصودا على الاثم بل يكون التعيين ثابتا في حق الجواز ايضا
وتقرير الجواب ان جواز تادي فرض الحج عند اطلاق النية ليس لكون الفرض متعينا في هذا الزمان
وهو اول سنه من سني الامكان بدليل شرعية النفل فيها بل لوجود دلالة تعيين من جهة المودي
اذ الظاهر انه لا يتحمل المشاق والمهالك ثم يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين بسبب
معنى في المودي بالكسر لا في المودى بالفتح وله دلالة العرف ايضا فانا لا نجد في العرف من تكلف

لحج بيت

لحج بيت الله تعالى مع المتاعب الشديدة وعليه حج الفرض الا للفرض فلما رجح الفرض بالعرف
انصرف مطلق تسمية الحج الى الفرض بدلالة العرف بخلاف ما اذا نوى حج النفل فانه يجوز لانه لا عبرة
للدلالة عند وجود صريح يخالفها اذ عمل الدلالة ابدا انما يكون عند انعدام الصريح المخالف فاذا
صرح بخالف ما سبق وهو الدلالة فبطل ذلك بهذا الصريح بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته
لا مزاحم له في وقته فصار بعينه لمعنى في المودى فيقع الاداء فيه عن الفرض وان وجد ما كان
صريحا لنية النفل او نية واجب اخر في السفر وهذا الذي ذكرناه كنقد البلد فانه اذا كان في البلد
نقود مختلفة تعين انعقاد البيع على الاروج عند اطلاق النقد من الدراهم والدنانير لمعنى في
المودي بالكسر وذلك المعنى سهولة اصابة ذلك النقد دلالة ثم بطل نقد البلد عند التصريح
بغير ذلك النقد عند الشراء لانه سقط ما ثبت بدلالة العرف وهو غالب نقد البلد بالتصريح
بغيره هذا الذي سنذكره من اول باب تقسيم الماموربه في حكم الوقت الى هاهنا
كان في بيان انواع العبادات الموقتة بالوقت اما المطلقة عن الوقت كوجوب الزكوة وصدقة الفطر
فانها توجب الحكم على التراخي خلافا للكرخي رحمه الله على ما سبقت الاشارة اليه قبيل هذا بورق
او نحوه بقوله وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله انه يرجع الى الخ وجه عامة مشايخنا رحمهم
في ان الامر المطلق يوجب التراخي هو ان قول القايل افعل الساعة كما يوجب الايتمار على الفور وهذا
امر مقيد وقوله افعل بدون قيد الساعة امر مطلق وبين المطلق والمقيد منافاة فلا يجوز ان يكون
ما هو حكم المطلق حكم المقيد لان في ذلك الغاء صفة الاطلاق وهو نظير تقييد المحل فان من قال
لعبده تصدق بهذا الدرهم على اول فقير يدخل عليك يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل عليه
من الفقراء ولو اطلق وقال تصدق بهذا الدرهم على الفقير لم يلزمه ان يتصدق به على اول فقير يدخل
عليه بل له ان يتصدق على اي فقير شاء فان قيل الامر يقتضي امكان الاداء ولا امكان للاداء الا بوقت
واول اوقات امكان الاداء مرادا بالاجماع حتى لو ادى على الفور كان ممتثلا للامر فلا يبقى ما بعده
مرادا لان ذلك ثابت بطريق الاقتضاء ولا عموم له قلنا اول اوقات امكان الاداء ليس متعينا
اجماعا بدليل انه لو اداه في اي جزء عينه من اوقات امكان القضاء كان مؤديا لا قاضيا فكان ممتثلا
ضرورة بالامر لمقتضى الاداء قال رحمه الله ومن هذا الاصل باب النهي الى قوله
لا حكم لها اقول من الاصل السابق وهو الخاص باب النهي لان النهي خاص كالامر لان الخاص
هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد والنهي بهذه المثابة ثم النهي في اللغة هو المنع
والزجر وفي الاصطلاح قول القايل لمن دونه على سبيل الاستعلاء لا تفعل او الدعاء الى ترك الشيء
على سبيل الاستعلاء ثم الفرق بين الزجر والنهي في الاصطلاح هو ان الزجر تصرف انسان على

غيره بالمنع على وجه لا يبقى لتصرفه اعتبار اصلا كالقاضي اذا حجر الغير عن تصرف البيع والشرى
وغيرهما فانه لا ينفذ تصرفه اصلا واما النهي فلا ينفي نفاذ تصرف المنهي عما نهي عنه فتحيد ذلك اختلف
العلما رحمهم الله في كيفية نفاذ التصرف بحسب الحال التي وقع عليها النهي وذكر المصنف رحمه الله
هذا الباب لبيان تلك فقال والنهي المطلق نوعان اي النهي العاري عن القراين الداله على القبح
الكاين في المنهي عنه لعينه او لغيره نوعان الاول نهي عن الافعال الحسيه وهي ما يتوقف وجودها
على الحس وتعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر وغير ذلك كالطلاق في حال
الحيض والمشي في نعل واحده فان هذه الافعال تتحقق حسا ولا يتوقف وجودها على ورود الشرع
بانها هي لا يعلمها من يعلم الشرع ومن لا يعلمه والثاني نهي عن التصرفات الشرعيات وهي ما يتوقف حصولها
واعتبارها على الشرع ولا تعرف معناها الشرعي من لا يعرف الشرع كالصلاه والصوم والبيع والاجاره
وما اشبه ذلك من ساير العقود فان الصلاه لغة هي الدعا او تحريك الصلوين ثم زيد على ذلك في
الشرع اشيا هي اركان وشروط وكذلك الصوم لغة هو الامساك المجرد ثم صار في الشرع عبارة
عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية واشتراط الوقت والطهاره من الحيض والنفاس والاهلية
من اول الوقت وكذا البيع امر شرعي يظهر اثره في المحل والايجاب والقبول الة انعقاد ذلك
الامر الشرعي وكذا ساير العقود عبارة عن معان شرعية تثبت في المحل والشرع شرط الاهلية
والمحلية والقدره الى غيرها من الشروط وهذه الاشيا التي ذكرنا من التصرفات الشرعيه
عرف اعتبارها ووجودها بالشرع لانها لم تعرف قبل ورود الشرع ثم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وقيل هو الذي لم يتقيد بدلالة الحال ولا بدلالة
العقل لا يقال النهي عن الافعال الحسية قد تقيد بالافعال الحسية فلا يكون مطلقا لانا نقول
هو مقيد من ذلك الوجه مطلق من حيث انه لم يتقيد باحد انواع الافعال الحسية وهو المراد منه
هنا وكذلك الجواب عن قوله والنهي عن الافعال الشرعية ثم النهي عن الافعال الحسيه دلالة
اي داله على كون تلك الافعال قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان النهي اضيف
الى الفعل الحسي والنهي الصادر عن الحكيم يقتضي قبحا ضروره حكمة الناهي فكان المنهي عنه
قبيحا لعينه حيث اضيف اليه النهي قبحا وما اضيف اليه النهي غير قبيح بخلاف النهي عن الافعال
الشرعية على ما سياتي بيانه ولان النهي يدل على قبح في المنهي عنه فينصرف ذلك الى الكامل منه
وهو القبح في اعيانها لان الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة الا اذا قام
الدليل على خلاف ما ذكرناه وهو القبح لغيرها فانه حينيذ يقتضي القبح لغيرها فيقتضي مشروعيتها
بانفسها كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان النهي عن القربان حالة الحيض لمعنى

مجاور للمحل لا لذاته وهو استعمال الاذى بدليل سياق الايه قوله تعالى قل هو اذى ولذلك
لا يبطل احصان المعذور بالوطي حالة الحيض ويثبت احصان الرجم بالوطي في تلك الحالة ويثبت الحل للزوج
الاول بالدخول في حالة الحيض فتعلق بهذه الاحكام ان هذا الوطي مشروع في نفسه قبيح لمعنى في غيره وكما
في قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا
فالاخذ فعل حسي ورد النهي عنه ولكن الطلاق قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يدل على ان قبح
الاخذ لمعنى في غيره وهو زياده الايحاش للمراة باخذ المال فلذلك قلنا اذا كان النشوز من قبل الزوج
يكره له ان ياخذ منها عوضا في الخلع ولو اخذ جاز مع الكراهة واما اذا كان النشوز من قبل المراة
فلا كلام ان مقدار ما اعطاها يطيب له اخذه واما الزياده عليه فتطيب في رواية الجامع الصغير
وكما في قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم فان النهي لمعنى في غيره وهو السفه وكما في النهي عن
الصلاه في الارض المغصوبة فان النهي لشغل ارض الغير وكما في النهي عن المشي في نعل واحده بقوله
صلى الله عليه وسلم لا يمشين في نعل واحده فان النهي لتعليم الادب وللشفقة كيلا يعثر عند المشي (120)
وكما في النهي عن اتخاذ الدواب كراسي شفقة عليها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا ظهور دوابكم
كراسي وكما في النهي عن الاستنجا باليمين بالعظم وبالطعام فان النهي في ذلك لشرف اليمين ولكون
العظم زاد الجن ولاضاعة الطعام وكما اذا قال الطبيب للمريض او قال رجل لاخر لا تاكل هذا اللحم
وقد عرف انه مسموم الى غير ذلك من النواهي الوارده عن الافعال الحسية التي قام الدليل على قبح في
غيرها واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه عند اصحابنا
رحمهم الله حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي لا تقييده وحقيقته لا مجازه لكن يقتضي قبحا
متصلا بالمنهي عنه ليصير المكلف مرتكبا للقبيح بمباشرة المنهي عنه ولكن مع ذلك يبقى المشروع مشروعا
باصله بعد النهي كما كان قبله الا اذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحا لعينه كما في قوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا وكبيع الحر والمضامين والملاقيح فان المنهي عنه في هذه الحال قبيح
لعينه فلم يبق مشروعا باصله كما هو حكم المنفي وسياتي تقريره وقوله لكن متصلا به جواب
عما يقال كيف يجوز ان يكون شي منهيا عنه والقبح في غيره فاجاب بان القبح وان كان في غيره لكنه
متصل به على وجه الوصفية او المجاورة فان الاتصال اعم من الوصفيه والمجاوره وذلك كاف
في جوازه وقوعه منهيا عنه وقال الشافعي رحمه الله بل مقتضى هذا القسم وهو النهي
عن التصرفات الشرعية ان يكون قبيحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا كالقسم الاول
وهو النهي عن الافعال الحسية الا ان يقوم الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء
فيجب بالنص اثبات ما احتمله النهي وهو حقيقته على اختلاف الاصول في ذلك توضيحه

ان النهي اذا صدر من الحكيم عن الافعال الشرعية يثبت القبح فيها اقتضاء لكن عندنا
لمعنى في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعا الا اذا قام الدليل على ان المنهي عنه قبيح لعينه
كما سبق من الامثلة فحينئذ لا يبقى مشروعا وكانت صورة النهي في تلك الحال مجازا عن النفي فكانت
اخبارا عن التحريم لكن هذا عندنا محتمل النهي والاول موجبه وعند الشافعي رحمه الله يقتضي
القبح لمعنى في عينه على وجه لا يبقى المنهي عنه مشروعا كالورود النسخ وهذا موجب النهي عنده
الا اذا قام الدليل على كونه قبيحا لغيره كالبيع وقت النداء فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره
وهذا محتمل النهي عنه فصار الحاصل انما هو موجب النهي المطلق عندنا فهو محتمل النهي عنده وانما
هو موجب النهي عنده فهو محتمله عندنا وهذا معنى قوله رحمه الله فيجب اثبات ما احتمله النهي
وراء حقيقته على اختلاف الاصول على هذا ترجع الاشياء في قوله رحمه الله الا ان يقوم الدليل
الى قولنا وقوله وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله على اختلاف الاصول اي موجب
النهي الاتها وحقيقته المنع من الفعل المنهي وكون النهي قبيحا في نفسه او في غيره وراء حقيقة
النهي فيثبت مقتضى النهي لانه حقيقة للنهي فيثبت المقتضى على وجه يبقى المشروع مشروعا
في نفسه ويصير قبيحا بوصفه على اصل علمائنا رحمهم الله على وجه لا يبقى المشروع مشروعا
بل يكون منسوخا وبقاؤه مشروعا باصله قبيحا بوصفه بعد ورود النهي او صيرورته
منسوخا امر اخر وراء حقيقة النهي فيثبت كل فريق مدعاه بدليل وراء موجب النهي وحقيقته
وبان هذا الاصل الذي ذكرناه في صوم يوم العيد وايام التشريق وفي الربوا والبيوع
الفاسدة انها اي لان هذه الجملة من صوم يوم العيد الى اخره مشروعة عندنا لاجل احكامها لكون
النهي فيها لغيرها وانه لا يبطل المشروعية عندنا وعنده انها باطلة منسوخة لا حكم لها لكون
النهي فيها بعينها كالقسم الاول قال رحمه الله احتج الشافعي رحمه الله الى قوله فاعتبر
حرمة سببه اقول احتج الشافعي رحمه الله على ما ذهب اليه بان العمل بحقيقة كل اسم
من المنهي عن الفعل الحسي وعن التصرف الشرعي واجب لان الحقيقة اصل في كل باب والنهي
في اقتضاء القبح حقيقة كما ان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة لانه لا يصح نفي القبح عن النهي فلا
يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يصح ان يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن وعلامة
صحة النفي اي كون النهي في اقتضاء القبح حقيقة اذ العلم الفاصل بين الحقيقة والمجاز عدم صحة
نفي الحقيقة وصحة نفي المجاز كما عرف ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان الامر حسنا
لمعنى في عينه الا بدليل يدل على خلافه فحينئذ يكون الامر حسنا لمعنى في غيره كالامر
بالوضوء والامر بقتل المشركين في قوله تعالى فاقتلوا المشركين واذا كان العمل بحقيقة

الامر

الامر واجبا في اقتضاء صفة الحسن وهذا المعنى وهو ان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه
اي الكامل في مسمى ذلك الشيء المطلق لا الزائد عليه كالرجل فانه يتناول ذكرا من بني ادم جاوز حد البلوغ
ولكن لا يحتاج الى ان يكون عالما مجتهدا حافظا للجامعين والزيادات لان ذلك غير داخل في مسمى الرجل
واذا كان كذلك فالمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحمل القاصر والكامل في صفة القبح فيما
قلناه وهو ان يكون النهي في القسم الثاني لمعنى في عينه كالامر المطلق في اقتضاء الحسن لعين المأمور به
واذا كان النهي المطلق محمولا على ما كان قبيحا لعينه يصير النهي نسخا للمشروعات لان القبح لعينه لا يجوز
ان يكون مشروعا بالاختلاف لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه فمن قال ان القسم
الثاني يكون مشروعا في اصله قبيحا في وصفه يجعل ذلك القسم مجازا في الاصل حقيقة في الوصف
لان الاصل انه اذا اضيف النهي الى شيء يكون ذلك الشيء منهيا عنه وقبيحا فمن جعل الامر يضاف
اليه النهي منهيا عنه وقبيحا فقد جعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف ولان الاصل ان يصير
الوصف تبعا للاصل لا ان يصير الوصف التابع اصلا متبوعا وفي هذا جعل الوصف اصلا
ومتبوعا وهذا عكس المعقول وقلب الاصول وفيما نحن فيه المنهي هو الصوم لا وصفه فينبغي ان يكون
فيه لا في وصفه فاذا جعل الوصف منهيا عنه مع انه لم يضف اليه النهي وجعل المنهي عنه وهو الصوم
مشروعا غير قبيح مع ان النهي اضيف اليه لادى الى ما ذكرنا من قلب الاصول فيما قال الخصم جعل
الاصل تبعا والتبع اصلا واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي المطلق في الشرعيات يقتضي القبح لمعنى
في عين المنهي عنه كان لتخريج الفروع عليه عند الشافعي رحمه الله طريقان احدهما ان تنعدم المشروعية
من المنهي عنه سابقا على النهي زمانا ويثبت القبح والحرمة فيه بسبب اقتضاء النهي ذلك لان النهي عن
المشروع وهو مشروع لا يصح وانه لا يقتضي القبح فتنعدم شرعيته لان المشروع ضد القبيح والضدان
لا يجتمعان وبيان ذلك ان من ضرورة كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لقوله تعالى شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا فان التوصية البالغة في الامر وامر الشارع بالفعل يدل على كونه مرضيا لانه حكيم
عليم لا يشرع القبيح مسلكا لعباده الذين خلقهم لعبادته خصوصا اذا كان على سبيل التوكيد والمبالغة
خصوصا فيما وصى به نوحا وقوله تعالى شرع لكم معناه بين المسلك وفتح الطريق الى مرضاته ولان
المشروعات لها درجات وادناها ان تكون مرضية وكون الفعل منهيا قبيحا يأبى هذا الوصف وهو
كونها مرضية وان كان كون الفعل قبيحا داخلا في مشيئته تعالى وقضائه كالكفر وسائر المعاصي فان ذلك كله
بمشيئته تعالى وقضائه وحكمه لا برضاه واذا كان كذلك صار النهي عن التصرفات الشرعية نسخا اي
بيانا لانتهاء المشروعية فان ذلك هو النسخ بواسطة مقتضى النهي لا بدلالة النهي من ارادة التحريم قبل
ان يخاطب المكلف بالنهي حتى يتحقق النهي نفسا وهو تحريم المنهي عنه والطريق الثاني ان ينعدم

بحكم النهي وبيانه ان من حكم وجوب الانتهاء ان يصير الفعل على خلافه موجب معصية وبين كون الفعل معصية وبين كونه طاعة ومشروعا تناف لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا في نفسه ولا اباحة في المنهي عنه وان يصير المكلف باتيان المشروع مثابا وباتيان المنهي عنه معاقبا وذلك خلاف وصف المشروعية فعلم ان الفعل بعد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية وهذا معنى النسخ واذا لم يبق مشروعا لا يترتب عليه الاحكام الشرعية كثبوت الملك في الربوا وسائر البياعات الفاسدة وكصحة النذر بصوم يوم النحر ولثبوت المنافات بين المعصية والمشروعية لم تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة شرعت نعمة تلحق بسببها الاجنبية بالامهات حتى تكون امهاتها وبناتها في حقه كامهاته وبناته ولهذا من الله تعالى علينا بالمصاهرة كما من عز وعلا بالنسب فقال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة لان بين السبب والمسبب ينبغي ان يكون ملايمة ثم المراد بحرمة المصاهرة اربع حرمات وهي ان يحرم الموطوءة على ابي الواطي وان علا وعلى ابنه وان سفل وان يحرم ام الموطوءة على الواطي وان علت وبنتها وان سفلت وكذلك الغصب لا يثبت الملك عنده اذا الضمان لما قلنا ان الحرام المحض لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة فان الغصب عدوان محض فلم يصح سببا للملك هو نعمة ولا يلزم على ما ذكرنا اذا جامع المحرم اهله فانه يبقى الاحرام مفيدا للاحكام كالاحرام الصحيح حتى لو ارتكب شيئا من محظورات احرامه من قتل الصيد وحلق الراس وقلم الاظفار ونحو ذلك لزمه جزاؤه مع ان الجماع مفسد للاحرام فاجتمع الفساد والمشروعية هنا فجاز ان يجتمع فيما ذكره الخصم وكذا اذا احرم في حالة الجماع فانه يبقى مشروعا موجبا اداء الاعمال مع كون الاحرام في حالة الجماع فاسدا لكونه منهيا عنه فاجتمع الفساد مع المشروعية فورد نقضا لانا نقول ان الاحرام منهي حالة الجماع لا لعين الاحرام بل لمعنى في الجماع والجماع غير الاحرام لا يتصل به اصلا ولا وصفا فلم يمنع انعقاد الاحرام وصحته ولهذا موجبا للقضاء والمشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء الفساد بالاتفاق فينبغي ان لا يفسد به الاحرام لان المنهي عنه غير قبيح لكن الجماع محظور الاحرام لان المنهي عنه غير قبيح لكن الجماع محظور الاحرام لمعنى الاستمتاع فيه والارتفاق بالمراة فصار به مفسدا للاحرام بعدما انعقد وصح فكان الفساد شيئا من المحظور به ثم الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج بعد الشروع فيه باختيار العباد بل بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو اداء الافعال او الدم عند الاحصار فقد اى الاحرام وبقي مشروعا للزومه فلم ينقطع هو بجناية الجاني وهي الجماع لان بقاء الاحرام مع ارتكاب هذه الجناية نوع

عقوبة

بها اذا لا انقطاع عن ... نوع من ... ولا يصلح ... الا بما ... من ... الاحكام

عقوبة فلم ينقطع بجناية الجاني اي ان النزاع فيما اذا ورد النهي ابتداء هو مشروع ابقى مشروعا ام تنعدم مشروعيته شرعا ولا نزاع فيما اذا جنى جناية هل يبقى حكم المشروع بعدها ام ينقطع بها وقوله الطلاق في الحيض الى اخره جواب عما يقال ان الطلاق في حالة الحيض او في طهر جامعها يقع موجبا لحكم شرعي وهو الفرقة مع انه منهي عنه وهو انتقاض ما ذكرت فاجاب بان ذلك لا يلزم على ما سبق لانه منهي عنه لمعنى في غير الطلاق وهو الضرر بالمراة فان الطلاق في حال الحيض اضرار بالمراة بتطويل العدة عليها لان هذه الحيضة لا تحتسب من عدتها فتطول العدة عليها وكذا اذا طلقها في طهر جامعها فيه فانه يكون اضرارا بها بتلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطي معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالحيض وهذا على مذهبه ظاهر لان الحامل عنده تحيض فلا تتمكن من التزوج فازداد الاشتباه واذا كان كذلك لا يرد نقضا اذ النهي لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية بالاتفاق فكان قوله بتطويل العدة متعلقا بقوله ولا يلزم الطلاق في الحيض وقوله او تلبيس امر العدة متعلقا بقوله او في طهر جامعها ولاجل ما سبق ان المنهي عنه لا يصلح سببا لحكم شرعي لم يكن سفر المعصية

كسفر العبد الابق وقاطع الطريق سببا للرخصة وكذا الكافر لا يملك بالاستيلاء مال المسلم لان سفر المعصية منهي لكونه عدوانا محضا فلم يصح سببا مشروعا لما هو نعمة وهي رخصة السفر فانها الدفع الحرج عن المسافر عند السير المديد اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون للمعاصي بشرته لا يكون مشروعا وكذا استيلاء الكفار على مال المسلم منهي لكونه عدوانا محضا ليس بمشروع في نفسه فلا يصلح سببا لحكم مشروع مرغوب فيه وهو الملك فان قيل ان الظهار امر محظور منهي لعينه خال عن صفة المشروعية لكونه منكرا من القول وزورا شرعا وعقلا ومع ذلك انعقد شرعا موجبا للكفارة التي هي حكم مشروع ولا بد للمشروع من سبب مشروع حتى يترتب عليه الاحكام فورد نقضا على ما ادعيت من ان المنهي عنه لا ينعقد سببا لاثبات حكم شرعي قلنا لا يلزم ذلك علينا لان كلامنا في حكم مطلوب كالملك مثلا تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع مثلا انتفى ذلك السبب الحكم المذكور سببا وانتفى الحكم بذلك السبب مشروعا مع وقوع النهي في ذلك السبب ام فاما هو حرام غير مشروع اصلا كالظهار تعلق به جزاء زاجر عنه وهو الكفارة اعداما له وتقليلا للاقدام عليه فيعتمد اي فيقتضي حرمة سببه كالقصاص فانه ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل هو جزاء شرع زاجرا عن فعل حرام محض وهو القتل الذي هو عدوان محض فاعتمد حرمة سببه وهو القتل العمد وذلك لان الحدود عقوبات تقتضي اسبابا هي جنايات محضة كالقطع والرجم فانهما يجبان بالسرقة وزنا المحصن واما العقوبات الدايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فانها تقتضي اسبابا دايرة بين

الدر جنايات

للحظر والاباحة كالقتل خطا والوقاع عمدًا لانه لا بد من الملازمة بين المؤثر والاثر
قال [...] رحمه الله ولنا ما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله الى قوله وكالمحافظة لحدودها اقول
استدل اصحابنا رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله في كتاب الطلاق لتصور صوم
يوم النحر مشروعا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر وايام التشريق وقال
انها ايام اكل وشرب والنهي لا يقع على ما لا يتكون فانه لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر اذ
هو عاجز ونهي العاجز قبيح شرعا وعقلا وقد علم انه صلى الله عليه وسلم انما نهى عن صوم شرعي اذ نفس
الامساك لحمية او للمرض غير حرام فدل ذلك على ان المنهي هو الصوم الشرعي ليتحقق النهي عنه اذا
لم يكن مشروعا لا يكون موجودًا فكيف نهى عن امر معدوم وبيان هذا الكلام على وجه البسط ان النهي يراد
به اعدام الفعل وهو المنهي عنه في حال كون اعدام الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد اي
فيقتضي النهي تصور الفعل وكونه مقدورًا لان النهي ابتلاء من الله تعالى لعباده كالامر والابتلاء في حقهم انما يتحقق
عند ثبوت الاختيار لهم بين الفعل والترك حتى لو انتهى معظما لحرمة الناهي كان مثابا وان اقدم على المنهي عنه علمه
مستخفا بحرمة الناهي كان معاقبا عليه والاختيار انما ثبت لهم اذا كان المنهي عنه ممكن التصور وجوده كان وجوده
شرعًا ان كان المنهي عنه شرعيا وهذا يقتضي ان يكون المنهي عنه مشروعا بعد النهي ليمكن العبد من الانتهاء
عنه فان قيل عند النهي كان الصوم متصورا شرعا وذلك كاف لصحة النهي فلا حاجة الى بقائه مشروعا
بعد ذلك قلنا ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي ولا يكون
ذلك الا ببقائه مشروعا في المستقبل ولان موجب النهي الانتهاء وانما يتحقق عنه مشروعا في الوقت
لكون المنهي عنه موجودا حتى ينتهي المخاطب عنه ثم وجوده شرعه في المشروعات اذ لو لم يكن مشروعا
في اصله لا يكون موجودا في نفسه فكيف يتحقق عن شيء معدوم بخلاف الحسي لان وجوده ثابت حسًا
فلا يقتضي النهي شرعية الفعل اذ الفعل هناك نزل منزلة الوصف ههنا والامر هناك نزل
منزلة ذات الفعل ههنا ثم هناك لا يقتضي النهي تحريم العين بل يقتضي تحريم الفعل المضاف اليه فكذلك
ههنا لا يقتضي تحريم نفس الفعل بيان ذلك في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فانه كان تحريما لفعل
القربان ولم يكن تحريما لعين الشجرة وكما لا يتصور تحريم قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق تحريم
اداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع فبهذا تبين الافعال الحسية والافعال الشرعية
والشافعي رحمه الله لما اثبت القبح في عين المنهي عنه لم يبق اختيارًا وقدرة للمنهي عن المنهي
عنه شرعًا فقد جعل النهي والنسخ من باب واحد والنسخ يضاد النهي لان النسخ لاعدام
الشيء شرعًا وبيان ان المنسوخ لم يبق مشروعا ولم يتصور وجوده شرعا كالتوجه الى بيت
المقدس وحل الاخوات فان ذلك لم يكن يبق مشروعا البتة وذلك لينعدم فعل العبد

حينئذ

حينئذ لعدم المشروع بنفسه لعدم امتناع العبد بناء على عدم المشروع بنفسه لا تعلق له باختيار
العبد وفي النهي يكون علامة اي عدم الفعل على امتناع العبد فكان النسخ في طرفي نقيض اذ الاصل في احدهما
فرع في الاخر فان عدم فعل العبد لعدم شرعيته في النسخ اصل وامتناع العبد فرع عليه وامتناع العبد في
النهي اصل وعدم الفعل فرع عليه فلا يصح الجمع بحال وفيه رد لقول الشافعي رحمه الله لانه يلزم على قوله
ان يكون النهي نسخا ولان النسخ تصرف في المحل برفع حكمه كاخذ الرغيف عن قصد اكله بدون التعرض
لصاحبه بالمنع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع من غير تعرض بالمحل كمنع صاحب الرغيف عن اكله
بدون تعرض بالرغيف فيبقى الاكل على العدم فكان الامتناع في المنسوخ بناء على عدم المحل والعدم
في المنهي عنه بناء على امتناع المكلف فكانا في طرفي نقيض فمن جعلهما واحدا فقد بالغ في اثبات الفساد
وفيه ما فيه من الفساد فيجب العدول عنه والرجوع الى ما قاله اصحابنا رحمهم الله وهو ان المنهي عنه
متصور وجوده شرعًا وعدم فعله بناء على امتناع العبد ليكون هو مبتلى بين ان يكف اي
يمتنع المنهي باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل المنهي عنه فيلزمه جزاؤه لارتكابه القبيح هذا هو
الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي اي بالمنهي عنه لان النهي لا يوصف بالقبح وذلك القبح
(١٢٣) ثبت مقتضى بالنهي شرعًا لان الناهي حكيم لا ينهى الا عن القبيح فكان ثبوت القبح في المنهي عنه شرطًا
لصحة النهي ثابتا بطريق الاقتضاء تحقيقا لحكم النهي وهو وجوب الانتهاء فيثبت القبح ضرورة وجوبه
فكان القبح حينئذ تابعا للمقتضي وهو النهي فلا يجوز تحقيق القبح وهو المقتضى على وجه يبطل به اي يحقق
القبح ما اوجبه اي ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهي فيصير المقتضي نعني الفساد وهو القبح
دليلا على فساد المقتضي بكسر الضاد وهو النهي بعد ان كان المقتضي نعني صحة المقتضي وهو النهي لان
القبح لما كان مقتضى للنهي على الوجه الذي تقرر كان دليلا على صحة النهي ثم لو قلنا ان القبح في عين
المنهي كان النهي نسخا لا نهيا فكان تحقيق القبح على ذلك الوجه دليلا على فساد النهي وهو المقتضي
وثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي فيجب اثباته على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا ومفسدًا
له وهذا هو قلب الاصول وعكس المعقول لا ما قاله اصحابنا رحمهم الله واذا كان كذلك فلا يجوز
اثبات القبح على ذلك الوجه كما اثبته الخصم بل يجب العمل بالاصل اي باصل النهي في موضع النهي
وهو ان يكون عدم الفعل بناء على امتناع العبد لا على عدم مشروعية المنهي عنه ويجب العمل بالمقتضي
وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع وهو المنهي عنه فيصير المنهي عنه
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدًا هذا غاية تحقيق هذا الاصل وهو اصل النهي وذلك
لانه اجتمع في النهي عن الافعال الشرعية شيئان متنافيان المشروعية والقبح اما المشروعية فلان
بقاء النهي نهيا كما مر واما القبح فلضرورة حكمة الناهي لان الناهي الحكيم لا ينهى الا عن شيء قبيح وفيما قلنا

عملا بهما بقدر الامكان وانما قلنا لم يعكس لان القبح لما نشا من ضروره حكمه الناهي كان الصرف الى
الوصف اولى اذا الضروره تندفع به اولانه لو كان قبيحا باصله لا يمكن ان يكون مشروعا بوصفه لان بطلان
الاصل يوجب بطلان الوصف اما بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل اذا الاصل يبقى بدون الوصف
فكان فيما ذكرنا عملا بهما وهذا هو التحقيق في هذا المحل فانه قول بموجب العله في الحقيقه فان الشافعي
رحمه الله قال النهي في اقتضا القبح حقيقه وقلنا نحن لما كان القبح مقتضى للنهي ينبغي ان يثبت
على الوجه الذي ذكرنا لئلا يلزم بطلان المقتضي ولا يلزم من بطلانه بطلان المقتضي وذلك تحقيق لما هوم
ثبت بالاقتضا وهو القبح واما الشافعي رحمه الله فقد حقق المقتضي وهو القبح وابطل المقتضي مبطلا
للمقتضي وانه فاسد لان المقتضي صحيح لا مبطل فان قيل هذا صحيح اي كون المنهي عنه صحيحا باصله فاسدا
بوصفه صحيح في الافعال الحسية لكونها غير منعدمه بصفه القبح فاما الافعال الشرعيه فتنعدم
بصفة القبح لما قلنا في طرف الشافعي رحمه الله ان المشروعيه يقتضي التصور وصفه القبح يقتضي
عدم التصور فيلزم من عدم التصور عدم المشروعيه ولان المشروعيه تدل على الحسن والفساد
يدل على القبح فكان بينهما تناف واذا كان كذلك فلا تحتمل المشروعات صفه الفساد قيل
له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد فانه اذا جامع المحرم قبل الوقوف
بعرفه يفسد احرامه وينعقد موجبا لاداء الافعال فانه يجب عليه المضي ولو ارتكب شيئا من
محظورات احرامه يجب ذلك الجزا وذلك دليل على بقا مشروعيته ويجب عليه القضا في العام
القابل وذلك دليل على فساد وصفه وكذلك لو احرم مجامعا يصير محرما مع كون الاحرام
منهيا عنه في حاله الجماع واذا جاز اجتماع المشروعية والفساد في الاحرام جاز في غيره لانه ليس
فيه عند تمام دليله وقد قام دليله على ذلك فيجوز وان قيل هذا النظر انما يستقيم
لما ادعاه المصنف رحمه الله ان لو لم يكن الشافعي رحمه الله اجاب عن هذا وقد اجاب فيما تقدم بقوله
والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد الى اخره وكذا قاس النهي على الامر
بان كل واحد منهما حقيقه فيما اقتضاه ثم مطلق الامر محمول على ان المامور به حسن لمعنى في عينه
فيجب ان يكون ضده وهو النهي محمولا على ان المنهي عنه قبيح لمعنى في عينه فلا بد من وجه
الدفع لجوابه ووجه الفرق لجمعه حتى يسلم لنا ما تمسكنا به قلنا اما الدفع لجوابه فهو ان
نقول ان الذي ذكره من الجواب يرجع الى تحقيق ما قلنا وهو ان فساد الاحرام بالجماع مع
مشروعيه اصله حكم ثابت شرعا وللشرع ولاية اعدام اصل الاحرام فلو كان من ضرورة
صفه الفساد انعدام الاصل في المشروعات لكان الحكم لفساده شرعا معدما لاصله
الا ترى ان بسبب الرده ينعدم اصل الاحرام فعلم به ان اصل الاحرام قابل للبطلان

باختيار

باختيار العباد فلو كان من ضرورة قبح صفه المشروع فساد اصله لما بقي منا الاحرام مع الفساد
وقد بقي اصله مشروعا مع فساد وصفه فعلم بهذا ان ليس من ضرورة الفساد في وصف المشروعات
الفساد في اصلها مع احتمال فساد الاصل واما الفرق لجمعه فظاهر وهو ان من جعل الحسن في غير
المامور لا يلزم بطلان الامر ومن جعل القبح في غير المنهي يلزم بطلان النهي على ما سبق تقريره وهذا
لان مطلق الامر يوجب حسن المامور به لعينه لانه طلب الايجاد بابلغ الجهات فكان في صفه اثبات
صفه الحسن مقتضى الامر على هذا الوجه تحقيق المامور به واما النهي فطلب الاعدام بابلغ الجهات
ولكن مع بقا اختيار العبد فيه ليكون مبتلى كما في الامر وتحقيق بقا الاختيار انما يكون اذا كان انعدام الفعل
بناء على امتناع العبد عنه بالاختيار حتى يثاب عليه لان يكون انعدام الفعل بناء على عدم المشروعية
كما في النسخ الى هذا كله اشار شمس الايمة السرخسي رحمه الله وكذا جاز اجتماع المشروعية والفساد
مع الطلاق الحرام وهو الطلاق في حال الحيض ومع الصوم المحظور وهو صوم يوم النحر وما
اشبه ذلك كالطلاق في طهر جامعها فيه فان الصوم والطلاق فيما ذكرناه مشروع كان مع الفساد
حتى انتقص به عدد الطلاق ولزمت الرجعة فترتب حكم الطلاق عليه دليل على فساده واذا كان
(١٢٤) كذلك فوجب اثبات المنهي عنه على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
رعايه لمنازل المشروعات لان الاحكام المشروعه تتفاوت شرعيتها بحسب كمال اسبابها ونقصانها
وتلك المنازل بالنظر الى النهي ثلاثة صحيح وفاسد ومكروه لان المشروع ان لم يكن منهيا عنه كان
صحيحا وان كان منهيا عنه فان كان النهي لمعنى يتصل به وصفا كان فاسدا وان كان لمعنى يجاوره كان مكروها
وفيما قلناه رعايه لتلك المنازل المتفاوته حيث قلنا بصحة الاصل وفساد الوصف وفيما مال اليه
الخصم ابطال لتلك المنازل حيث جعل الفاسد والمكروه باطلا وكذا فيما قلنا رعايه لمنزله المقتضي
حيث جعلناه تابعا للمقتضي وتصحيحا لا مبطلا وفيما قاله الخصم ابطال لها حيث رفع منزله المقتضي
لانه جعله مبطلا للمقتضي والابطال دليل قوته وهو في نفسه ادون مرتبه من المقتضي فلا يجعل
مبطلا فيما لم يوضع للتصحيح شيء ثم هو يبطله اذ لا يليق ذلك باوضاع الشرع وكذا وجب
اثبات المنهي عنه على الوجه المذكور محافظة لحدود المشروعات وذلك لان حد المقتضي
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق منطوقا وحد النهي طلب امتناع الفعل على
سبيل الاستعلا وحد النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده او
رفع الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده او رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه
جعل المقتضي مفسد المقتضي فقد ابطل حد المقتضي كما مال اليه الخصم ومن جعله صحيحا
فقد حافظ حده كما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله ومن جعل النهي نسخا فقد ابطل حد النهي

جعله مبطلا اولى ...

انظر

ومن قال ان المشروع يتصور وجوده بعد النهي لكون القبح في غيره فقد حافظ حد النهي والنسخ
والسالكون لهذه الطريقة الحسنة هم علماؤنا الراسخون رضي الله عنهم دون مخالفيهم ثم اعلم ان المراد
من النهي المطلق والامر المطلق وجوب الانتهاء ووجوب الايتمار في حق الكل فاما حصول المامور فانه في
حق من علم الله تعالى انه ياتمر باوامره مراد لله تعالى وفي حق من علم انه لا ياتمر باوامره ليس بمراد له تعالى
والامتناع عن المنهي عنه مراد لله تعالى في حق من علم تعالى انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه وهو ليس بمراد
له تعالى في حق من علم تعالى انه لا يمتنع عن تحصيل المنهي عنه وفيما ذكرناه تحقيق اختياره تعالى من نحو قوله
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اجمعين
بناء على ان المعاصي والطاعات وجميع الحادثات بارادة الله تعالى واذا كان كذلك فقول المصنف
رحمه الله ان النهي يراد به عدم الفعل يحتاج الى تاويل لما قدمنا ذكره ولان مراد الله تعالى كائن لا محالة وعلى
هذا ينبغي ان لا يوجد ارتكاب المنهي عنه لان النهي اريد به عدم الفعل كما قال وقد وجد بل المرتكبون
اكثر كما قال الله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وتاويله ان النهي يراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى انه يمتنع عن تحصيل المنهي عنه واما في حق الكل فالمراد بالنهي ايجاب الانتهاء لا
حصول الانتهاء وقيل لا ياتي تفهيم معنى الكلام بهذه العبارة فاطلق لفظ ارادة العدم على
وجوب العدم خصوصا على قول من يقول ان الارادة لا تتحقق في حق العدم فكانت الارادة
مستعارة عن غيرها ضرورة قال رحمه الله وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها الى قوله فيصير
فاسدا اقول لما ثبت ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي قبح المنهي عنه لمعنى في وصفه
لا في عينه وانه يقرر المشروعية ولا ينفيها ويوجب فساد المنهي عنه ولا يعدم اصله تخرج الفروع
كلها على هذا الاصل وتلك الفروع متعددة منها ان بيع المال المتقوم كالعبد والثوب مثلا بالخمر
بان جعلها ثمنا علم ذلك بادخال الباء عليها لما عرف ان الباء تصحب الاثمان مشروع باصله لصدوره
وهو الايجاب والقبول من اهله مضافا الى محله وهو المال المتقوم منهي بوصفه اي غير مشروع بوصفه وهو
الثمن الذي هو تبع في البيع لا اصل اذ الاصل في وجود البيع وصحته هو المبيع حتى شرط وجوده والقدرة
على تسليمه لصحة البيع دون وجود الثمن والقدرة على تسليمه حتى ان الفقير الذي لا يملك فلسا لو
اشترى دارا بالف دينار لصح البيع وملك الدار ولو كان الثمن اصلا في البيع لما ملكها ولان البيع يضاف
الى المبيع دون الثمن وكذا ينفسخ البيع بهلاك المبيع قبل التسليم دون هلاك الثمن وكذا تصح الاقالة
عند هلاك الثمن دون المبيع ويجوز الاستبدال بالثمن دون المبيع ولا يشترط تعيين الثمن ولا
يتعين عندنا وان عين ويشترط تعيين المبيع حتى اذا لم يمكن تعيينه بعينه يشترط ذكر الاوصاف ليصير الاستبدال
بذلك كالمتعين كما في السلم وهذا كله اية اصالة المبيع وعدم اصالة الثمن واذا كان الثمن تبعا

لا اصلا صار هو بمنزلة الوصف للبيع لكون الاوصاف اتباعا فكان القبح الناشئ من قبل الوصف
والتابع فلا يؤثر في قبح الاصل كيلا يلزم جعل التبع اصلا لا اصله والثمن فيما نحن فيه وهو الخمر مال
غير متقوم اما كونها مالا فلصدق تعريف المال عليها وهو الشي الذي خلق لمصالح الادمي ويجري
فيه الشح والضن وانما قلنا هكذا ولم نقل هو غير الادمي خلق لمصالح الادمي كما قيل لان العبيد والاماء
مال وان كانت ادمية حقيقة فذكرنا هكذا احترازا عن ذلك وقيل هو ما يميل اليه الطباع ويجري فيه
البذل والمنع والخمر بهذه المثابة لان طباع اهل الفساد تميل اليها ويجري فيها الشح والبذل ولان الناس
يتمولونها اذ التمول عبارة عن صيانة الشي وادخاره لوقت الحاجة وصيانة الخمر بالنسبة الى اهل الذمة
ظاهرة واما النظر الى اهل الاسلام فللتخليل صرفا الى نحو الحوائج من تسكين ما هاج من المواد وتقطيع
ما تصلب منها وغير ذلك وذلك امر مشروع معتاد بمنزلة من يحرم وله صيود فان الصيد لا يكون متقوما
في حق تصرفه حتى لا يتمكن من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل المال فيه
باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الاحرام ولان المحرمات ما لا يستقوم قبل التحريم ثم ثبت بالنص حرمتها
ونجاستها وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس فتبقى المالية كما كانت ولان الخمر لا تفارق
١٢٥ العصير باصلها وانما تفارقه بوصفها والعصير مال فتكون هي ايضا مالا لكن الشارع حرم تناولها وليس
من ضرورة حرمة التناول سقوط المالية فتبقى هي فيها كما كانت الخمر الا فان قيل لما حرم التناول بطل
الوصف الخاص الذي صارت العين بوجوده مالا فتبطل صفة المالية كالميتة فانها لما شاركت الحي
باصلها وفارقته بوصفها وهو عدم الحيوة بطلت ماليتها بهذا الاعتبار وكذبيحة المجوسي وذبيحة المسلم
فانهما ما اختلفا الا باعتبار وصف في الذابح اخرج ذبيحته من كونها مالا قلنا انما يستقيم ذلك ان لو
كانت حرمة التناول ثابتة على التابيد كحرمة الميتة فانها على التابيد مع كونها صالحة للاكل وحرمة
عين الخمر ليست بهذه المثابة لانها بعرضية ان يحل تناولها بالتخليل فاعطي لها حكم المالية بخلاف
الميتة فان حرمة الانتفاع بها على التابيد لانها ليست بمال في ملة الاسلام وان كانت الكفار يتمولونها
ومن ضرورتها بطلان صفة المالية وبخلاف ذبيحة المجوسي لان ملة التوحيد شرط لثبوت اهلية
الذابح للذبح فاذا انعدمت تلك الملة انتفت الاهلية واذا لم يوجد هي حرم تناولها على التابيد
فبطلت صفة المالية فيها واما بيان ان الخمر غير متقومة فلان المتقوم هو الذي يجب ابقاؤه
الى وقت الحاجة اما بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليست بواجبة الابقاء في حق المسلم حتى لو استهلك
احد خمر مسلم لا يضمنها فلا تكون هي متقومة واذا كان كذلك دخل ذلك المال الغير المتقوم وهو الخمر
ثمنا من وجه وهو انها مال دون وجه وهو انها غير متقومة فصار البيع بها فاسدا لا باطلا لانه ثبت
ملك حرام كما هو مقتضى هذا السبب اذ الحكم يثبت على حسب دليله او فصار البيع بها مشروعا

باعتبار ماله وهو نسا

باصله لوجود مبادلة المال غير مشروع بوصفه لعدم تقوم الخمر فبقي معتبرًا في حق تملك الخمر
حتى فسدت التسمية ووجبت قيمة المبيع دون قيمة الخمر ولا خلل في ركن العقد وهو الايجاب والقبول
ولا في محله وهو المبيع لانه مال متقوم فصار البيع قبيحًا بوصفه وهو الثمن مشروعًا باصله وهو المبيع
كما مر تقريره وكذلك اذا اشترى خمرًا بعبد فان هذا الاشترا فاسد لا باطل لان كل واحد من الخمر
والعبد ثمن لصاحبه اي لما ذكر في صحته بطريق المقابضة لكون كل واحد منهما عرضا وبيع المقابضة
هو بيع العرض بالعرض واذا كان كذلك فلا يتعين واحد منهما للثمنية ولكن لم يكن بد في البيع من
المبيع والثمن فلذلك كان كل واحد منهما مبيعًا وثمنًا والثمنية انما تكون بالوضع كالذهب والفضة
او بوصف ما يجب في الذمة من المكيلات والموزونات غير الدراهم والدنانير عند دخول البا عليه
ولا كذلك العبد لانه لا يصلح ثمنا مطلقًا وان دخل البا عليه فلم يتعين الخمر لكونها مبيعًا فلذلك لم
ينعقد الاشترا في الخمر لعدم كونها محلا لذلك لعدم تقومها وانعقد ذلك في العبد لوجود محله لانه يصلح
ان يكون مبيعًا لكونه مالا متقومًا وصار المعتبر في هذا العقد شرى العبد بالخمر لانها تصلح ثمنا
لا مبيعًا وفسد الاشترا لفساد ثمن العبد وهو الخمر لكونها ثمنا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا
باع مالا متقومًا بالميتة لانها ليست بمال وان كانت طايفة يتمولونها لما ان تمولهم دياناتهم في حق دفع
الالزام عدم الضمان فثبت بذلك ان الميتة ليست بمال ولا متقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير
مشروع لان البيع مبادلة المال بالمال وانها منتفية فكان باطلا ثم ان الشي ان لا يكون مالا
ويكون متقومًا كالمنفعة في عقد الاجارة والبضع عند الدخول قال المصنف رحمه الله
ولا متقومة نفيا لصفة التقوم عن الميتة بطريق التصريح بعد نفي صفة المالية عنها لدفع التوهم
وكذلك جلد الميتة ليس بمال ولا متقوم في الحال فانه لو ترك كذلك لفسد وانما تحدث فيه المالية
بصنع مكتسب وهو الدباغة فكان بيع المال المتقوم به باطلا لما مر ولهذا لو قضى قاض بجوازه
لا ينفذ قضاوه فان قيل لما تقرر ان الخمر مال ينبغي ان يجوز بيعها بالدراهم لانه مبادلة مال بمال
وهو المعنى بالبيع مع ان ذلك البيع باطل بالاجماع قلنا عدم جواز بيعها بالدراهم لعدم تقومها
لا لكونها ليست بمال ولان الشارع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تملكها بالعقد مقصودًا
اعزازها لمعنى هنا بالتبعية بخلاف ما اذا باع الثوب بالخمر حيث يصح العقد في الثوب
اذ الاصل في العقد هو المبيع كما سبق والثوب صالح لكونه مبيعًا فلا يبطل العقد ولانه
تملك الثوب بالخمر وليس فيه اعزازها فصح في حق الثوب الا انه تعذر جعل الخمر بدلا في العقد
فوجب الرجوع الى قيمة الثوب وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو الايجاب
والقبول في محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الفضل في احد العوضين

المعنى

والفضل

والفضل وصف للبيع يقال بيع رابح وانه مفوت لشرط الجواز وهو المساواة في المقدار فصار
ذلك البيع فاسدًا لا باطلا لان وجود شرط مفسد لا يعدم اصل المشروع بل يفسده لان الفساد
الاتي من قبل الشرط الذي هو تبع بمنزلة الوصف ويسري الى الاصل فكذا باقي ام شرط كرديه
البيع فاسدًا ولا يسري ذلك الفساد الى اصل المشروع حتى اذا اتصل به القبض يثبت به الملك وان
كان مستحق النقض والفسخ فان قيل قوله تعالى وحرم الربوا ينفي شرعيه هذا العقد من الاصل كقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم بالاولى لانه تعالى اضاف هذا التحريم الى نفسه وهناك التحريم يضاف الى الام
التي هي المحل لان مفعول ما لم يسم فاعله قايم مقام الفاعل من حيث الاسناد قلنا الربوا عبارة من الفضل
الخالي عن العوض المشروط في العقد فمعنى قوله تعالى وحرم الربوا والله اعلم وحرم اكتساب الفضل
الخالي عن العوض بسبب التجارة ونحن نثبت هذه الحرمة ولكن لا يلزم من حرمة اكتساب الربوا حرمة
ملك فاسد يثبت بعقد الربوا مع القبض كما انه لا يلزم من حرمة ملك اليمين انتفا اصل الملك كما في الامة
١٣٦ المجوسية والمرتدة والعبد فان حرمة المباشرة في ذلك كله ثابتة مع بقا الملك حتى جاز ورود
البيع عليهم وكذلك الشرط الفاسد في البيع اي المفسد له مثل الربوا لان البيع كما يقوم بالعوضين
بشرطى يقوم بشرطي العقد وهما الايجاب والقبول ثم الزايد على احد العوضين اذا كانا من جنس واحد
ربوا فكذلك الزايد على احد شرطي العقد ولان الشرط الذي لا يقتضيه العقد اذا كان فيه نفع لاحد
المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق زيادة مستحقة بعقد المعاوضة خالية عن
العوض فيكون ربوا ولان المقصود من المال الانتفاع فكان النفع في حقه في معنى فضل المال
ولان الشرط الفاسد باعتبار مخالفته لمقتضى العقد صار ربوا فان الربوا مخالف لمقتضى العقد
اذ الاموال عند المقابلة بجنسها تقتضي المساواة لتساويها في المالية فاذا اخذ العوض على
الاخر مع ذلك كان مخالفا لمقتضى العقد فالحق الشرط الفاسد بالربوا في فساد العقد ولكن
لما لم يوثر فيما يقوم به البيع من الركن والاهل والمحل لم يسر ذلك الفساد الى اصل المشروع
ولاجل ما سبق من الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية اثر المشروعية ويوجب
فسادًا كما قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهادة
القاذف وهو اداوها فان القاذف بعد القذف لا يبقى اهلا لادا الشهادة ولا اهلا
للعان ويبقى اصل شهادته وهو اهل للتحمل حتى ينعقد النكاح بحضرته فيصير اصل شهادة
القاذف بسبب النهي فاسدًا لا باطلا حتى لو قضى القاضي بشهادة القاذف في سائر
الدعاوى ينفذ قضاوه قال رحمه الله ومنها صوم يوم العيد الى قوله فنرى العبد عن
عهدته اقول من جملة الفروع المخرجة على الاصل السابق صوم يوم العيد وايام

التشريق فان ذلك حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة لان المعنى
الذي وقع لاجله كان الصوم مشروعا في ساير الايام كون الامساك فيها بمنع النفس عن اقتضا الشهوة
لا بتغاء مرضات الله تعالى وهو موجود في هذه الايام بل اقوى واظهر لكثرة اعيان المشتهيات
وتيسر اصابتها غالبا فكان الصوم مشروعا فيها وبالنهي لم تنعدم المشروعية حتى ان الشرع امر بالفطر
فيها الا ان جعل الصايم فيها مفطرا كالليل حيث جعل الصايم مفطرا بدخوله بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصايم وفي رواية فقد افطر الصايم
اكل او لم ياكل وانما قلنا ان الصوم في يوم العيد وايام التشريق طاعة وقربة لان فيه قهر النفس
الامارة لمعاداة الله تعالى عن مشتهياتها والشارع قد امر بمعاداتها ومعاداتها بمخالفة هواها اذ هي
امارة بالسوء واذا كان كذلك لكان مشروعا باصله فان قيل الصوم لم يصادف وقته لان يوم العيد
تعين للاكل والشرب بالحديث فيخرج عن كونه وقتا للصوم كما خرج الليل عنه قلنا نحن ما ذكرت
وبين ما سبق من قول محمد رحمه الله انهما انما لا يكونان فنقول على قضية ما ذكرت ينبغي ان لا يصح
الصوم وعلى موجب ما ذكر محمد رحمه الله وان صام صار صوما شرعا عملا بما ذكرنا ولا يضمن بالشروع
عملا بما ذكرت او نقول قلنا بموجب ما ذكرت حيث ما بقيناه محلا للصوم وصفا اذ النهي يخرجه
عن المحلية حالا من حيث كونه عيدا وانه وصف لليوم وقلنا بموجب ما ذكر محمد رحمه الله حيث بقيناه في اصل
اليوم محلا للصوم اذ النهي لم يخرجه عن المحلية لكونه لم يرد لعين اليوم وانما ورد بوصفه ولهذا
لم يجز قضا واجب اخر في هذا اليوم لفوات الوصف من صلاحية الصوم فلم يجز قضا صوم كامل فيه
وجاز الصوم المنذور فيه لانه وجب فيه ناقصا من حيث الوصف وادى ناقصا فادى كما وجب
لخروج عن العهدة كالصلوة في الوقت المكروه فان فرض الوقت عند الغروب يجب ناقصا فيخرج
عن عهدته بالاداء الناقص ولا يجوز القضا في هذا الوقت لانه وجب ما وجب عليه كاملا فلا يخرج
عن عهدته بالاداء الناقص ثم القاطع لشغب الخصم في ان يوم العيد وقت صالح للصوم وليس
هو كالليل ان من فات منه شهر رمضان لمرض او سفر ثم صح او اقام وادرك عشرة ايام ومن جملتها
يوم العيد وايام النحر ثم مات فعليه وجوب فدية عشرة ايام بالاجماع فعلم بهذا ان ايام العيد
داخلة تحت قوله تعالى فعدة من ايام اخر وصالحة للصوم شرعا واذا ثبت ذلك كان صوم ايام العيد
حسنا مشروعا باصله لكنه قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة في هذا
الوقت بسبب الصوم فيه اذ الاعراض انما يتحقق بوجود الصوم حتى قالوا لو ترك الاكل
من غير نية الصوم لا ياثم وهذا الاعراض صفة للصوم لتصور الصوم بدونه في الجملة فصار
الصوم في هذا الوقت قبيحا من حيث كونه اعراضا عن الضيافة واليه وقعت الاشارة بقوله صلى

الله عليه وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال اي مباعلة وهي ملاعبة الرجل اهله كذا في الفايق لا من
حيث كونه صوما اذ الصوم لعرف بالوقت ولا فساد ولا خلل فيه وفيما ذكره المصنف رحمه الله اشارة الى ان
الوصف الذي يثبت به قبح الصوم هو الاعراض عن الضيافة نظرا الى جانب الفعل وهو الصوم وجعل القاضي
الامام ابو زيد وشمس الايمة السرخسي رحمهما الله ذلك الوصف كونه يوم عيد نظرا الى صفة المحل وهو اليوم
وكلاهما صحيح على ما قلنا او على ان هذا يتضمن ذاك وذاك يتضمن هذا فكانا سواء فان الصوم انما يتحقق
الاعراض عن ضيافة الله تعالى باعتبار انه يوم عيد فان الصوم يوجد في غير هذا اليوم ولا يوجد
الاعراض والصوم في يوم العيد الا كان منهيا عنه باعتبار انه يتضمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى
حتى ان المصنف رحمه الله جعل كونه في يوم عيد وصفه ايضا بعد هذا واذا كان كذلك كان الصوم في
هذا اليوم قبيحا من حيث كونه اعراضا او يوم عيد لا من حيث كونه صوما فصار الصوم طاعة باصله
معصية بوصفه فلم تنقلب الطاعة معصية بل الصوم المذكور طاعة انضم الى تلك الطاعة وصف هو
معصية وهو الاعراض يعني ان للصوم في هذا اليوم جهة في الاعراض عن الضيافة لان الاعراض
١٢٧ قايم بالصوم اذ العرض لا يقوم بالعرض على ما عرف فصار الصوم قبيحا من حيث انه اعراض لا من حيث
انه صوم كما مر الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به ولا فساد فيه لانه يوم كساير الايام
وهذا ايضاح كونه طاعة والنهي يتعلق بوصف الصوم وهو انه يوم عيد اذ العيد به صفة
زايدة على الصوم غير داخلة في ماهيته لوجود الصوم بدون كونه عيدا فكان وصفا للصوم
لان الصفة هي الاسم الدال على بعض احوال الذات ولليوم اوصاف من حيث كونه حارا او باردا
واول شهر وعاشره ويوم عيد او لان الصفة هي المعنى الذي يقع به التفرقة بين المشتركين
وهذا كذلك لان بكونه يوم عيد يقع التفرقة بين هذا اليوم وبين ساير الايام فثبت القبح
في الوصف دون الاصل فصار الصوم فيه فاسدا اذ الحكم يثبت على قدر المثبت ومعنى الفاسد
ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر اي الاعيان فان اللحم اذا انتن وبقي صالحا
للغذا يقال انه لحم فاسد واذا صار بحال لم يبق صالحا للغذا ولم يبق منتفعا به بان دود الدود
فيه يقال لحم باطل اذ الباطل هو الذي لا يبقى منتفعا به اصلا وبيان ما ذكرنا ان صوم يوم العيد حسن
مشروع باصله قبيح بوصفه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد لحوم القرابين اذا القربان
محل اكله حقه تعالى فكان حقا له اعتبارا بساير ما هو حقه كالزكوة وغيرها ثم انه تعالى تلطف بعباده
وتفضل عليهم باباحة حقه لهم توسعة عليهم فكانوا اضيافا له بهذا الطريق وقد علم ان الاعراض
عن ضيافة الكرام يعد اساءة في الادب ثم المتناول من القرابين في يوم العيد هو من جنس الشهوات
اي المشتهيات باصله كساير الاطعمة طيب بوصفه اذ الاراقة مزيلة للمعصية او لانه قطرة كما جا في الحديث

يبقى اللحم طيبا لا وسخا كما قال الله تعالى والدم المسفوح ودخل تحت قوله تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم
فصار ترك الاكل من لحوم القرابين طاعة باصله اي باصل ترك الاكل وهو الصوم من حيث انه قهر للنفس
الامارة بالسوء او من حيث ان الصوم يقوم باليوم ولا فساد فيه معصية بوصفه من حيث انه اعراض عن
الضيافة على مثل البيع الفاسد فانه مشروع باصله فاسد اذا البيع الفاسد عبارة عن بيع فيه فضل خال عن
العوض المشروط في البيع والزيادة صفة للمزيد عليه فكان المعنى الموجب فيه للقبح على وجه الوصف لا على
وصف المجاورة ولاجل ان صوم يوم العيد مشروع صح النذر به لانه نذر بالطاعة نظرا الى اصله وذاته
اذا الصوم بذاته طاعة وذكر اليوم لبيان مقدار الالتزام لكونه معيارا للصوم وانما وصف المعصية متصل
بذات الصوم فعلا بسبب ادائه في هذه الايام اذا الاعراض عن ضيافة الله تعالى انما يتحقق بفعل الصوم
وادائه ولهذا لو نذر بصوم يوم العيد ولم يصم لم يكن مباشرا للاعراض والاداء في النذر فيصح نذره
لان المعصية بذات الصوم فعلا لا باسم الصوم ذكرا لكون الموجود فيه مجرد ذكر اسم الصوم
وانه لا يوجب الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت واذا لم يتصل وصف المعصية
بذلك لا يتصف النذر بالقبح اصلا ولهذا قلنا اذا شرع في المنذور وهو صوم يوم العيد لا يلزم بسبب
الشروع في ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فيه فامر الشارع فيه بقطعه وابطاله حقا
لصاحب الشرع في رفع المعصية فصار القطع مضافا الى صاحب الشرع في رفع المعصية فصار
القطع فبرى الناذر الشارع عن عهدة الشروع وفي ذلك اشارة الى الفرق بين النذر في هذه الايام
والشروع فيها في الصوم مع ان عندنا كل عبادة يلتزم بالنذر تلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
والفرق ان بالشروع باشر المنهي عنه فلا يجب عليه الاتمام ولا القضاء اذا افسده وبالنذر ما باشر
المنهي عنه لان الاعراض انما يتحقق بالصوم قال [redacted] رحمه الله ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها
الى قوله مستعارا عن النفي اقول ـــــ ومن الفروع المخرجة على الاصل السابق هو الصلاة وقت
طلوع الشمس ودلوكها اي غروبها وقيل زوالها ماخوذ من الدلك لان الانسان يدلك عينيه
عند النظر الى الشمس فان الصلاة في ذلك الوقت مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
لان اركانها القيام والقراءة والركوع والسجود وهذا تعظيم شرعا وحسا وعقلا في حق المنعم
المتفضل وكذلك الشروط من طهارة الاطراف وستر العورة واستقبال القبلة المعظمة شرعا
والوقت صحيح باصله لانه وقت خلقه الله تعالى كسائر الايام فكان محلا لفعل الخير الذي نص الله
تعالى بقوله وافعلوا الخير وبقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع من غير تقييد بوقت دون
وقت فاسد بوصفه لكون ذلك الوقت منسوبا الى الشيطان كما جاءت به السنة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم وقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس فاذا طلعت الشمس فامسك

عن الصلاة

١٣١

عن الصلاة فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها
فانها تطلع بين قرني الشيطان وفي حديث اخر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال
انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها [يسجدوا لها]
واذا كان عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للغيب قارنها واذا غربت فارقها فلا تصلوا
بهذه الاوقات كذا في المبسوط والتحين طلب الحين وهو الوقت وقرن الشيطان ناحية راسه وفي معنى الحديث
وجوه احدها ان الشيطان يرصد وقت طلوع الشمس فينتصب قائما في وجه الشمس ليكون طلوعها بين قرنيه
وهما جانبا راسه فيكون مستقبلا لمن يسجد للشمس فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له فنهى النبي صلى الله
عليه وسلم امته عن الصلاة في ذلك الوقت ليكون صلاة من عبد الله في غير وقت من عبد الشيطان
وثانيها انه اراد بقرنيه حزبيه الاولين والاخرين وذلك لانهم يعتنون في ذلك الوقت لاضلال
البشر وثالثها انه من باب التمثيل شبه الشيطان فيما تسوله لعبدته وتدعوهم اليه من معاندة الحق
بذوات القرون التي تعالج الاشياء وتدافعها بقرونها ويحتمل انه اراد بالقرن القوة من قولهم انا مقرن
١٢٨ له اي مطيق وانما ذكر بلفظ التثنية تشبيها له بذوات القرون التي تعتمد بقرونها اعداد قوي
الشوكة بشوكتهم كذا ذكر الامام شهاب الدين التوربشتي رحمه الله وقيل قرن الشيطان في هذه
الاوقات الثلاثة لانه يسول لعبدة الشمس ان يسجدوا لها ولا يقال لما كان تسويل الشيطان
لعبده كان ينبغي ان يباح الصلاة في هذه الاوقات بل تستحب رغما للشيطان وردا لتزيينه لانا نقول
النسبة الى الشيطان كانية من ابواب الكراهة كما في ظرف المكان الا ترى ان الوقوف في جميع اماكن
عرفة صحيح الا بطن عرنة وادي محسر فان الوقوف فيهما غير صحيح لكون ذلك الموضع منسوبا الى الشيطان [محسر فانه م]
فكذلك في ظرف الزمان في بعض الاوقات وهذا لان في جميع الطاعات لزوم رغم الشيطان لكن
في بعضها ورود الحديث بالنهي عن الطاعة في ذلك الزمان والمكان فعلينا الانقياد والتسليم
الى موجب ما ورد به الحديث فثبت بذلك ان الوقت فاسد وهذا القدر مشترك بين الصوم والصلاة
ينبغي ان تفسد الصلاة كما يفسد الصوم الا ان الصلاة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرفها لا
معيارها كالصوم وقوله وهو ظرفها جواب اشكال يرد على قوله وهو ظرفها لا معيارها بان يقال
لما كان فساد وصف الصوم من حيث الوقت وجب ان لا تنقص الصلاة بذلك كالصلاة في الارض
المغصوبة حيث تتادى بها الكامل وان ورد النهي عنها لما ان ذلك ظرف مكان وهذا ظرف زمان
فيستويان في الظرفية فيجب ان يستويا في الظرفية فيجب ان يستويا في عدم ايراث النقصان
فاجاب عنه وقال هو كذلك الا ان الوقت سبب للصلاة وقد اتصف السبب بالنقصان فظهر
ذلك في حق المسبب وهو الصلاة اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت السبب فلذلك لا يتادى

الكامل بخلاف ظرف المكان فانه لا سببية فيه فلم يورث النقصان فتادي فيه الكامل وقوله
لا فاسدة نتيجة قوله لا معيار لها يعني لما لم يكن الوقت معيارا للصلاة كان الفساد المتمكن في الوقت
اقل اتصالا بالصلاة بالنسبة الى الصوم فان الوقت معيار للصوم والمعيار مستغرق لجميع ما يؤدي
فيه فكان القبح الثابت في المعيار اكثر اتصالا بالمؤدى فكثر تاثيره في الفساد فلذلك لا يصح الصوم
ولان الوقت داخل في ماهية الصوم لما عرفته غير مرة فكان القبح المتمكن في الوقت متمكنا في الصوم فازداد
اثر القبح في الصوم فاورث الفساد واما الوقت في الصلاة فغير داخل في ماهيتها فلم يكن القبح المتمكن
في الوقت متمكنا في الصلاة بصفة الكمال فلم يوجب الفساد كالقبح الثابت في الصلاة في الارض المغصوبة
الا ان الوقت سبب للصلاة وهو ناقص في الاوقات المكروهة فيظهر النقصان في المسبب واما الارض المغصوبة
فليست بسبب ولا معيار فلم يورث النقصان فحصل من هذا ان المشروع الذي يتصل به القبح من الصوم
والصلاة على ثلاثة اوجه كامل ووسط وناقص وبحسب ذلك تثبت الاحكام فالكامل في صوم يوم العيد
ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط هو الصلاة في الاوقات المكروهة اذ اتصال
القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلاة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادي بها الكامل
وتضمن بالشروع واما الصلاة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل وتضمن بالشروع
فاتصال القبح بها اقل من اتصال القبح بالاوليين فلذلك وجب فيها مجرد الكراهة ولم يورث الفساد
ولا النقصان لانه ليس للارض اتصال بالصلاة لا من حيث السببية ولا من حيث المعيارية وقال
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قوله وهو سببها فرق بين الصلاة والصوم فان الصلاة تضمن
بالشروع في وقت مكروه والصوم لا لان الوقت ظرف لا معيار فصار بينهما اتصال مجاورة كما بين
الظرف والمظروف وفي الصوم لا ظرف مكانا مقدرا للصوم يوجد به لا فيه فكان الاتصال
اكثر وازيد فازداد الفساد ارتفاعا وكان على هذا ينبغي ان لا تصير الصلاة فاسدة بل مكروهة
كالصلاة في الارض المغصوبة لكن الوقت سبب للصلوة ان قلنا هذا في وقت العصر فالامر
واضح وان قلنا في مطلق الصلوة فالسبب هو البقاء كما عرف في ميزان الاصول فاقيم الوقت
مقامه تيسيرا وهذا البقاء موجود في حق المتطوع فكان السبب موجودا فكان الوقت
السبب وان تخلف الوجوب لانه لا يلزم من السبب الوجوب بل الامر على العكس واذا ثبت
بما قررنا ان الصلاة صارت ناقصة في الاوقات المكروهة لا فاسدة فقيل لا يتادي به اي بما شرع
وهو الصلاة في الاوقات المكروهة الكامل من الصلوات وهو ما وجب كاملا ويضمن ما ادى
من الصلاة بالشروع لعدم الفساد الذي هو دليل الادنى بالقطع والابطال من جهة
صاحب الشرع والصوم يقوم بالوقت يعني انه جهة في معرفة الصوم لكونه داخلا في

تعريف

تعريف الصوم اذ الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية ولذا
يعرف الصوم بالوقت لكون الوقت معيارا له ولهذا يطول الصوم بطول الوقت ويقصر بقصره
فازداد الاثر اي اثر قبح المعصية الذي حصل من الاعراض عن الضيافة بسبب الصوم
في يوم العيد فصار الصوم فيه فاسدا ولان الفساد انما ينشأ من القبح والقبح في الصوم انما ينشأ
من الوقت وهو داخل فيه لما مر فاقتضى فساده فلم يضمن بالشروع لانه صار كانه شرع في صوم
فاسد من اصله لان وجوب القضاء مرتب على اداء ما لا يجب بدون الاصل وهذا الحكم — وجوب
على قولهما رحمهما الله واما على قول ابي يوسف رحمه الله يجب القضاء في رواية المنظومة وصوم يوم العيد
يقتضي ان شرع فيه على تنفل ثم قطع وذكر في الهداية والمختلفات الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه واما
القبح في الصلاة فلوصفه يقوم بالوقت ايضا لكن الوقت غير داخل في ماهية الصلاة فلم يكن القبح
المتمكن في الوقت متمكنا في الصلاة لقلة الاتصال فما هو الفاسد ثم كون الوقت سببا في الاوقات
١٢٩ الخمس ظاهر لما سبق لان الاضافة دليل السببية والصلوات الخمس تضاف الى اوقاتها واما في مطلق
الوقت كما في التطوع وغيره فلان السبب في الحقيقة هو بقاء المكلف الى هذا الزمان والبقاء نعمة
فيستدعي شكرا لكن الوقت اقيم مقامه تيسيرا وهذا البقاء موجود في الفرض والنفل فكان السبب
موجودا الا ان الله تعالى رخص على العباد بان لم يوجب الاداء عليهم في كل مكان مع ان العزيمة ذلك
لثبوت سبب وجوب الاداء وهو البقاء او نقول لما كان الوقت سببا للفرايض الحق التطوع بها
فجعل الوقت سببا في حق التطوع ايضا لما ان التطوع يجب بالشروع فعل العبد فكان ايجابه وايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى والوقت سبب فيما اوجب الله تعالى فكذلك فيما اوجب العبد
ولان من شرع في التطوع في وقت مكروه فافسده فقضاه في وقت اخر مكروه يجوز كذا ذكر
في المبسوط وعلل بانه لو اداها ما جاز اتمها لم يجب عليه شيء فكذا اذا قضاها في مثل ذلك الوقت لم يلزمه
شيء اخر وهذا دليل على ان الوقت سبب لصلاة التطوع وكذلك النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة
لا يوجب الفساد لان النهي عنها متعلق بما ليس بوصف متصل بها وانما تعلق بشغل مكان الغير والشغل
ليس بصفة للصلاة ولا للوقت اذ الصلاة شرعا عبارة عن الاركان المخصوصة والشغل ليس في شيء منها
ولان الشغل انما يقوم بالشاغل والشاغل هو المصلي لا الصلاة وكيف توصف الصلاة بالشغل
مع كونها صفة وقيام الصفة بالصفة محال وكذا الشغل ليس بصفة للوقت لانه لا يقوم بالوقت بل
الشغل مجاور للصلاة ينفك عنها في الجملة الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلاة وهي توجد بدونه
اذا المراد بالمعنى المجاور ان لا يكون المعنى الموجب للقبح داخلا في ذات المنهي عنه بل مجاورا له
ولهذا قالوا المتصل ما اتصل بالفعل والمجاور بالفاعل فان شغل الارض لا يتصل بالصلاة

بل بدن المصلي واذا كان كذلك فلم تفسد الصلاة في الارض المغصوبة لان القبح لم يؤثر في
فسادها فتتادى بها الكامل وانما اثر في كراهتها فتصلح لاسقاط ما في ذمة المكلف من القضا والنذر وتضمن
بالشروع فيها وظهر مما ذكرنا ان اتصال الوقت بالصلاة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال
المكان بالمصلي اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فكان اتصال القبح في الصوم اكثر فلا تتادى به
الكامل ولا يضمن بالشروع واتصال القبح في الصلاة بالاوقات المكروهة اقل بالنسبة الى الصوم
واكثر بالنسبة الى الصلاة في الارض المغصوبة فلا تتادى بها الكامل كما في الصوم وتضمن بالشروع
كما في الصلاة في الارض المغصوبة وصارت هي وسطا بين الصوم وبين الصلاة في الاوقات المكروهة من الصوم صح
فتتادى بها الكامل ولا يوثر المكان فيها وكذا البيع وقت النداء منهي لمعنى تتعلق بها ليس بوصف
متصل بالمنهي عنه اذ النهي عنه باعتبار ترك السعي الواجب بسبب الاشتغال بالبيع وانه ليس
بوصف للبيع لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي وترك السعي ليس في شي منها
وانما هو معنى مجاور للمنهي عنه اذ يوجد ترك السعي وبين الاشتغال بالبيع مجاورة فلذلك لم يفسد
البيع في ذلك الوقت ولكنه كره وهذا الذي سبق ذكره من الفروع المخرجة على الاصل السابق
ثابت حكمه بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح فان ذلك كله غير مشروع باصله لان النهي في
ذلك اضيف الى غير محله لان الحر خارج عن محلية البيع شرعا لانه ليس بمال اذ المال مضمون وهو
وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح جمع ملقوح ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات وان اردت
الضابط فاحفظ الجامع للحا والصاد بالضاد وذكر في الصحاح المضامين ما في اصلاب الفحول
والملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت كالمحموم من حم والمجنون
من جن وذكر جار الله في الفايق ان ضمن الشي بمعنى تضمنه النهي ومنه قولهم مضمون الكتاب كذا وكذا
يقال ضمن كتابه كذا وهو في ضمنه وكان مضمونا كتابه كذا واما الملقوح فهو من اللقاح ابيني شذوذ
شتر وهو فعل لازم فلا يجي منه اسم المفعول الا موصولا بحرف الجر يقال لقحت الدابة وامها
ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قال انا وجدنا طرد العواطين خيرا من
التانان والمحال وعده العام وعام قابل ملقوحة في بطن ناب حايل الطرد المطرود
العوامل التي لا راعي لها التانان الاتن الناب الناقة المهرمة اي وجدنا سرقة الابل المطرودة
التي لا راعي لها خيرا من الذلل والسوال وخيرا من وعد صاحبها ملقوحة مع ان امها
هرمة وحايل والعام اما فاعل كنهاره صايم والمفعول كسارق الليلة اهل الدار على انه ظرف
متسع وانا قلنا ان بيع المضامين والملاقيح باطل لان البيع مبادلة المال بالمال على سبيل منهي صح
التراضي والماقبل ان يتخلق منه الحيوان ليس بمال في الحال فصار البيع فيهما عبثا لحلوله في غير

محله

محله كضرب الميتة وكونه مالا في المال على طريق الغرر والخطر فيبقى على العدم لان التصرف الشرعي
اذا لم يصادف محله يلغو واذا انتفت المحلية بما ذكرناه لم ينعقد بيعه وصار النهي عنه مجازا عن النفي وهذه
الاستعارة اي التجوز صحيحة لما بين النهي والنفي من المشابهة صورة ومعنى اما صورة فلوجود حرف
لا في الموضعين تقول في النهي لا تفعل وفي النفي لا تفعل واما معنى فلان النفي للاعدام كما جازت تلك
الاستعارة كما جازت استعارة النفي للنهي عند قيام دليل يدل على ذلك كما في قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال اذ المعنى على النهي وهو لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا لان حمله على النفي
لا يستقيم اذ الرفث يوجد وكذا اخواته فيلزم الخلف في كلام الشارع صلوات الله عليه وسلامه
وبعضده قراءة من قرأ ولا رفث ولا فسوق وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في
وقوله لا صلاة للابق وقوله لا نكاح الا بشهود في احد التخريجين ولا خلاف في جواز الاستعارة
عند قيام الدليل انما الخلاف في حكم حقيقة النهي وهو ان المنهي عنه هل يبقى مشروعا بعد النهي ام لا او
(١٣٠) هل يقتضي النهي تصور المنهي عنه ام لا يقتضي تصوره كالنفي فانه لا يقتضي المنفي عنه وكذلك صوم
الليالي اي النهي الوارد في صوم الوصال وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تواصلوا
ممتنع عن الصوم لان صوم الوصال غير مشروع لانعدام المحلية اذ الشرع اخرج الليل عن
ان يكون وقتا للصوم باعتبار ان الامساك فيه عادة وكذا الوصال غير ممكن نظرا الى جميع البشر او
اكثرهم في حق العامة او في حق الخاصة من الانبياء والاولياء ممكن ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اني لست
كاحدكم اني اظل اطعم واسقى وفي رواية اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني لما نهى اصحابه عن صوم الوصال
فقالوا انك تواصل وصوم الوصال ان يصوم الرجل ولا يطعم بالليل وهو كان من خصايص رسول الله
صلى الله عليه وسلم وجعل الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله صوم الوصال كالصلاة في الارض
المغصوبة بحيث في اصوله تتادى الفرض باداء الصلاة في الارض المغصوبة وتادي الفرض في ايام قال
الوصال اذا نواه لان النهي بالمجاور لا لمعنى اتصل بالوقت الذي يؤدي فيه الصوم واذا كان
الامر على ما سبق فتعين اي النهار للصوم لان النهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين هو للصوم
تحقيقا للابتلا لان الله تعالى ابتلى عباده بالاوامر والنواهي والابتلا انما يتحقق في النهار اذ
النفس داعية الى الاكل والشرب فيه عادة فلا يتحقق خلاف هوى النفس الا في ذلك الترك في الليالي
على وفاق هوى النفس فلا يتحقق فيه الابتلا ولا يقال ان الجماع يوجد في الليالي في الاعم والاغلب
في الامساك عن الجماع ركن في الصوم لانا نقول ان الامساك عن المفطرات لكونه تابعا لشهوة البطن
غالبا لانه ينشى من الشبع في الاغلب واذا كان كذلك فصار النهي الوارد عن صوم الوصال مستعارا
عن النفي لما بينهما بين النهي والنفي صورة ومعنى كما مر سابقا قال رحمه الله ولا يلزم الذي

بغير شهود الى قوله مستعارا عن النفي أقول — هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
من طرف الخصم انكم قلتم ان النهي عن التصرفات الشرعية يقرر مشروعيتها ولا يخرج عن كونها مشروعة
الوجود والنكاح بغير شهود منهي مع انه غير مشروع اصلا ووصفا ولا متصور الوجود شرعا وبيان كونه
منهيا هو انه نفي اضيف الى شيء يوجد حسا ونفي الشارع صلى الله عليه وسلم في مثل هذا يحمل على النهي لانه
لو حمل على النفي على ما هو صيغته لكان اخبارا عن عدمه وهو يوجد حسا فيلزم الخلف في كلام الشارع
فلذا حمل على النهي كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج كما سبق
او لان احضار الشهود في النكاح مأمور به لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والامر بالشيء
نهي عن ضده اقتضاء اذا لم يتعرض ضد الامر بشيء يختص فيما اذا تعرض الضد بالنفي الذي هو ابلغ من النهي
او ان مثل هذه الصيغة في كلام الشارع استعملت في ايجاب الفعل كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة
الا بوضوء ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه امر بالوضوء وقراءة الفاتحة والامر بالشيء نهي عن ضده فورد
نقضا على الاصل فلزم ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر على المشروعية ولا ينفيها والجواب
عن هذا السؤال بطريقين احدهما على وجه المنع اي لا نسلم ان النكاح بغير شهود منهي حتى يلزم ما
ذكرتم بل هو منفي حقيقة اذ الصيغة موضوعة للنفي كما في لا رجل في الدار والحقيقة
حقيقة ان تراد والعدول عنها انما يشرع لدليل دال على ان المراد غيرها كما في قوله تعالى فلا رفث
من الرفث لو كان منفيا حقيقة لما وجد رفث ما لكنه قد وجد فعلم ان المراد من هذا النفي النهي
وههنا لم يلزم الخلف لان النكاح مما يوجد حسا قلنا لا نسلم لزوم الخلف لان المنفي هو النكاح الشرعي
ولا وجود له اصلا بدون الشهود فكان النفي ثابتا على حقيقته ولا يقال لو انتفى النكاح الشرعي
لما ثبت به الاحكام الشرعية من سقوط الحد وثبوت النسب والعدة لانا نقول ان هذه
الاحكام ثبتت بناء على شبهة العقد وهي صورته وتلك الاحكام تثبت بالشبهات والطريق
الثاني على وجه التسليم اي سلمنا انه نهي لكن النهي يقتضي الحرمة لا محالة والنكاح شرع للملك
ضروري وهو ملك الاستمتاع وهو ثابت على خلاف القياس اذ الاستمتاع بالحر حرام وقد ثبت
الحرمة بين الواطئ والموطوءة بسبب الوطء على ما عرف ولانه استيلاء على جزء الحرة وفي جميع اجزائها
غيره له امتلاك الغير اياها ولان الحرة شريفة مكرمة بتكريم الله تعالى وفي ثبوت الملك عليها بالنكاح
نوع اهانة في حقها لما في ذلك من جعلها مصيبة للفضلة المستقذرة وتصييرها كسائر البالوعات
والمستفرغات للنجاسات وفي هذا من الاهانة ما فيه ولان المرأة الحرة جميع اجزائها مالكة لها
بعد النكاح حتى ان الغير لها دون زوجها فلا يكون مملوكة للتنافي بينهما اذ المالكية امارة القدرة
والمملوكية علامة العجز وبين القدرة والعجز تناف وانما شرع الملك عليها مع المنافات لحل الاستمتاع

الاحكام

ولهذا لم يظهر ذلك في حق التمليك من الغير والانتقال الى الورثة وذلك لان الشارع حكم ببقاء
العالم الى مدة ولا بقاء له الا ببقاء جنس الانس ولا يبقى ذلك الجنس الا بالتوالد والتناسل ولا يكون ذلك
الا باتيان الذكور والاناث ولا طريق لذلك الا باتيان الذكور بوجه خاص شرعا للمنازعة وهو النكاح فثبت
ان ثبوت الملك عليها لما ذكرنا من حل الاستمتاع وكذا الفرق التعجيز من التطليق ثم ان هذا الملك
الضروري لا ينفصل عن الحل ابتداء وبقاء حتى لو طرأ حال بقاء النكاح ما يمنع ابتداء النكاح يبطل
النكاح كما اذا تمجست المراة حتى لم يشرع النكاح مع الحرمة من مقتضى النهي التحريم والحل مع
الحرمة ضدان فلا يجتمعان فمتى ثبتت حرمة النكاح بالنهي بطل العقد والنفي لعل معناه يثبت
مقتضى النهي والتحريم والحل مع الحرمة ضدان فبينا شرعية النكاح مع النهي الذي نشأ من هذا لانها
يعتقد للعقد وهو ان النهي ينفي المشروعية كالنسخ بخلاف البيع لانه شرع لملك العين والتحريم لا
ينافي ذلك الملك لان الحل في البيع تابع لا مقصود الا ترى ان البيع شرع في موضع الحرمة كالامة
١٣١ المجوسية وامة وطئها مولاها ثم تزوج اختها وكذا شرع فيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهائم
وكذلك الخمر فانه ثابت في حق المسلم للتخليل مع انتفاء حل تناولها ونفعها في حقه ولما كان الحل في البيع
تبعا لا يلزم من فواته فوات المقصود من شرعية البيع وهو الملك فبقي البيع مشروعا باصله حيث
لم يخل عن فائدته المطلوبة منه بخلاف النكاح فان الحكم المقصود منه الحل فمتى لم يثبت الحل لم
يثبت وجود النكاح الا صورة لا معنى وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محل النكاح اذ الشارع
اخرجهن عن محلية النكاح بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فتعين ذلك الذكور في حق عدم
محلية النكاح اذ التحريم المذكور في النص تحريم العين ولا يجتمع الحل والحرمة في محل واحد فكان
التحريم نفيا للمحل فكان النهي عن النكاح بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مجازا عن النفي
للمشابهة المذكورة لا نهيا وروي انه قال الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يرد علينا نقضا فان ذلك لم يكن مشروعا بدليل آخر الآية وهو انه كان
فاحشة ومقتا وما هذا شأنه لا يكون مشروعا اصلا لانه اخبر بكونه فاحشة فيما مضى من الزمان
وكلامنا فيما كان مشروعا ثم ورد النهي عنه هل بقي مشروعا بعد ذلك ام لا ولانه قرنه بقوله فاحشة
ومقتا والفاحشة هي الفعلة المتناهية في القبح ولا ينتهي الشيء في القبح الا بكمال القبح
في عينه ووصفه ولهذا ذكر الفاحشة في وصف الزنا في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان
فاحشة والزنى قبيح لعينه ووصفه فكذا كل فعل شاركه في صفته وكذا المقت عبارة عن شدة
البغض ولا يشتد البغض الا على من ارتكب فعلا قبيحا اصلا ووصفا وكذا ان قوله تعالى ولا
تعزموا عقدة النكاح تمام الدليل على ان نكاح المعتدات قبيح باصله ووصفه لان قوله تعالى

والمحصنات من النسا معطوف على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم معناه وحرمت المحصنات من النسا والمحصنه عباره عن منكوحة الغير ومعتدته فكان النهي المذكور نهيا مغنيا قال رحمه الله واما استيلا اهل الحرب الى قوله وهذا جاز اقول هذا جواب عما يقال انكم قلتم ان النهي عن الافعال الحسية يوجب قبح المنهي عنه لعينه فلا يكون هو مشروعا فلا يكون مفيدا حكما شرعيا ثم استيلاء اهل الحرب على اموال اهل الاسلام فعل حسي منهي عنه اذ الكفار مخاطبون بفروع الشرايع عندكم فكان الاستيلاء منهم منهيا عنه وكانوا منهيين عن الاستيلاء مع انه مفيد للملك اذا تم الاحراز فكان هذا منكم نقضا لاصلكم وتقرير الجواب بوجهين الاول هو ان الاستيلا انما صار منهيا بواسطة العصمة في المحل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع به والعصمة ثابتة في حقنا لاعتقادنا اياها ولبقاء ولاية الالزام لا في حق اهل الحرب لانهم لا يعتقدونها وولاية الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب فكانوا منهيين عن الاستيلا في اعتقادنا لا في اعتقادهم لانهم لا يعتقدون ذلك واعتقادنا لا يلزمهم لما سبق فلم يثبت النهي في حقهم فكان ثبوت الملك لهم انما هو بالاستيلا الذي ليس منهيا عنه في حقهم فلا يتوجه نقضا فان قيل ينبغي ان لا يثبت الملك لهم في اعتقادنا لانه في اعتقادنا انهم منهيون والمرء يواخذ بما في زعمه الا ترى ان من زعم ان العبد الذي يشتريه زيد هو حر ثم وقع في ملكه بسبب انه يعتق عليه بناء على اعتقاده وزعمه فلم لم يجعل هنا كذلك حتى لا يثبت الملك لما ان استيلاهم على اموالنا قبيح ومعصية عندنا فلا ينال به الملك الذي هو نعمة قلنا هو كذلك الا انا مامورون بالعمل على حسب اعتقادهم وتركهم مع اعتقادهم الا ان العقود الفاسدة التي هي محكومة بفسادها في اعتقادنا لو دانوا بصحتها نقول بصحة تلك البياعات ونحكم عليها بما نحكم على البياعات الصحيحة من لزوم الملك بنفس العقد حتى لا يسترد احد المتعاقدين بالفسخ وكذا في الانكحة الفاسدة لو دانوا بصحتها حكما ايضا بصحتها حتى قلنا بثبوت الارث بها وثبوت الملك وثبوت النسب حسب ثبوتها بالعقود الصحيحة بخلاف ما سبق من اعتقاد حرية العبد فان المعتقد هناك بالحرية غير مامور بالعمل على حسب اعتقاد غيره بل هو مامور بالعمل بما هو في اعتقاده لان اعتقاده في حق نفسه يقين واعتقاد غيره في حقه محل شك واليقين لا يزول بالشك الوجه الثاني هو ان نقول على تقدير تسليم ثبوت النهي والعصمة على الاطلاق انما صار الاستيلا منهيا بواسطة العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام حتى احرز الكفار اموال المسلمين بدار الحرب ولهذا قلنا انهم لا يملكون رقاب الاحرار من اهل الاسلام فان احرزوها بدارهم لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتاكدة بالاسلام لم تنته باحرازهم في دارهم بالقهر والاسر لبقا الاسلام وهذا لان العصمة على نوعين مقومة فالعصمة الموثمة بالاسلام

البياعات

المالك

والعصمة

والعصمة المقومة اذا احرزوا اموالنا بدارهم لانقطاع احرازنا بدار الاسلام وتبقى العصمة الموثمة لا لاحراز بدارهم لبقا الاسلام واذا كانت العصمة متناهية بتناهي سببها سقط النهي في حق احكام الدنيا اذ الحكم ينتهي بانتهاء سببه فلم يبق حراما في حقهم الا ترى ان الحل الثابت بالنكاح ينتهي بانتهاء النكاح واذا سقط النهي في احكام الدنيا لم يرد الاستيلا المذكور نقضا او نقول في الفرق بين الاموال والرقاب ان الاصل في الاموال ان لا تكون معصومة لاحد لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم الاختصاص بالملك لعارض بسبب من الاسباب ليتمكن من الانتفاع من باشر سببه فلا زال تمكنه من الانتفاع بسبب استيلا الكفار عاد الى الاصل الذي هو عدم العصمة وان الاصل في الرقاب عدم كونها محلا للتملك لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وفي الهلاك زوال التكريم لكن صيرها محلية المملك بعارض الكفر وليس في رقابنا ذلك فبقيت على ما يقتضيه الاصل وهو عدم التملك فكانت صفة الاموال مع صفة الرقاب على طرفي نقيض وقوله واما الملك بالغصب الى اخره

١٣٢ جواب عما يقال ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله صلى الله عليه وسلم من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيامه الى سبع ارضين والنهي عن الافعال الحسية يقتضي القبح لعينه بالاتفاق والقبح لعينه بالاتفاق والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا بالاجماع مع ان الغصب يفيد الملك عندكم عند اداء الضمان فيرد ذلك نقضا وتقرير الجواب ان ثبوت الملك بسبب الغصب لا يثبت مقصودا به اي بالغصب بل الملك يثبت بالغصب للغاصب شرطا وتبعا لحكم شرعي حسن وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا اي جابرا للفايت من ملك المغصوب منه لا لبدل الجناية جزا الغاصب الا ترى انه مقدر بالمثل او بالقيمة وهذا دليل على انه بدل المحل ولهذا لو اجتمعت طايفة على غصب عين واحده لوجب عليهم قيمة واحدة ولو كان الضمان بدل جناية الفعل على طريق الزجر لوجب على كل واحد منهم قيمة على حده لان ضمان الفعل يتعدد بتعدد الفاعل ولهذا لو اشترك المحرمون في قتل صيد يجب على كل واحد منهم جزا واحد فثبت بذلك ان الضمان شرع جبرا ولا جبر مع بقا الاصل وهو المغصوب على ملك المغصوب منه مع دخول الضمان في ملكه اذ الجبر يعتمد فوات الاصل كيلا يودي الى اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد وانه لا نظير له في الشرع فكان فوات ملك المغصوب منه من المغصوب شرطا لهذا الحكم المشروع وهو الضمان وشرط الحكم تابع له يثبت بثبوته ويسقط بسقوطه كالوضوء مع الصلاة الا ان التبع لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتبوع الا ترى ان الوكالة من العقود الجايزة التي هي غير لازمة ومتى ثبتت في ضمن عقد الرهن تصير لازمة كالرهن وكذا انصف سبع البدنه ليس بقربة بنفسه في باب التضحيه وفي ضمن ثلاثة الاسباع اتصف بصفة القربة لانه وقع ضمنا لا اصلا واذا كان كذلك كان التابع وهو الملك الثابت للغاصب حسنا لحسن

فانه اذا

المتبوع المشروط وهو الضمان فانه حسن اجماعا اذ فيه حكمة بالغة وهي الجبر عن فضل مال
عن العوض سالم للمغصوب منه فاذا اجتمع البدل والمبدل منه في ملكه تحقق في حقه الفضل
المذكور واذا كان كذلك فثبات التابع وهو الملك للغاصب حسنا لحسن الحكم المتبوع وهو الضمان
وان قبح الملك لو كان هو مقصودا بالغصب فان قيل ليس هذا على طريق ما ذكرت بل بطريق
علة العلة لان الغصب علة الضمان والضمان علة ثبوت الملك للغاصب ولا اختيار له فيه والعلة الثانية
اذا كانت مما لا اختيار له يضاف الحكم الى علة العلة كالقتل الحاصل من الرمي فانه يضاف الى الرمي
وان كان ذلك بالوسايط فكان ثبوت الملك للغاصب مضافا الى الغصب لانه علة العلة فاتجه
الحكم بالقول بان ثبوت ملك الغاصب بالغصب قلنا العلة هي التي يقصد حكمها المقصود في
وضعها كالنكاح للحل والشرى للملك ولا شك ان الشارع لم يوجب الضمان على الغاصب لارادة
اثبات الملك له بل لنفي الظلم ورفع الفساد على حسب ما يقتضيه الحكمة لان مال المسلم ومن
في معناه معصوم بعصمة الله تعالى والعصمة تقتضي ترك التعرض ولما تعرض الغاصب يجب عليه
اصلاحه ورفع التعرض ابقاء للعصمة الاصلية كما كانت والاصلاح انما يكون عند قيام العين بالرد وعند
الهلاك بالمثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولكن ضمان المثل يقتضي الفوات
عن ملك المغصوب منه كما سبق ولما فات عنه يدخل في ملك الغاصب لان الغاصب اولى به من ساير
الناس باعتبار اداء الضمان اذ الغرم بالغنم وقلنا في المدبر اذا غصب وادى الغاصب الضمان
الى مولى المدبر ان المدبر لا يدخل عن ملك المولى لكون المدبر مما لا يحتمل الزوال وانما يزول
تحقيقا لشرط المشروع وذلك المشروع هو الضمان ولا يدخل المدبر في ملك المشتري اي الغاصب
سماه مشتريا لان مال الغصب معاوضة اذ الضمان عوض المغصوب فكانه جرى بين المدبر
والغاصب عقد معاوضة او اراد به المشتري حقيقة لان من اشترى مدبرا وهلك في يده ضمنه ضمان
الغصب الا ان الاول اوجه بدلالة السياق فان سياق الكلام في الغصب وانما لا يدخل
في ملك المشتري صيانة لحق المدبر فان التدبير يوجب حق العتق للمدبر ولهذا امتنع بيعه عندنا
وفي القن لا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن بعد ما زال هو عن ملك المغصوب منه والغاصب
احق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان ضمان المدبر جعل بازاء الفايت وهو يد المولى لان الغاصب
ازال يده عن المدبر بغصبه وتفويته ولم يجعل ذلك بازاء رقبة المدبر لان من شرط جعل الضمان
بازاء رقبته المدبر وعينه وذلك غير ممكن لان للمدبر حق العتق ولا ضرورة في القن بجعل الضمان
بازاء رقبته ولهذا لو اخذ المولى القيمة بطريق الصلح بغير قضاء القاضي لا يملك عليه المدبر ويملك عليه القن
وهذا وهو جعل الضمان في مقابلة الفايت وهو اليد طريق جائز لانه ايجاب المال بمقابلة ما

مقابلة ما ليس بمال وانه مشروع كالدية في القتل الخطا لكن لا يصار الى هذا الطريق ويعدل عن المقابلة
بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول وهو جعل الضمان بمقابلة الرقبة ولهذا يزول المدبر عن ملك
المولى تحقيقا لشرط المشروع وهو الضمان فكان الضمان مقابلا بالرقبة طريق واجب يصرف اليه على الاطلاق
من غير تقييد بالضرورة وهذا جايز اي والطريق الثاني وهو جعل الضمان بمقابلة تفويت مجرد اليد
جايز مقيد بالضرورة لانه انما يصار اليه عند العجز عن العمل بان يكون الضمان بمقابلة تفويت الرقبة ثم
الضمان بمقابلة تفويت اليد انما يكون في المدبر لا في القن لانه لا ضرورة في المصير الى ذلك في القن لانه قابل
للنقل من ملك الى ملك بخلاف المدبر ونظير ذلك موجب اللفظ مع محتمله فان الاصل هو العمل بموجب اللفظ
فاذا تعذر العمل به يصار الى محتمل اللفظ والمراد من الوجوب والجواز هذا وفايدة عدم ثبوت الملك في المدبر
للغاصب ان المدبر لو ظهر يرد على مولاه ويسترد منه القيمة وليس للغاصب حبسه لاجل القيمة
لانه لا يجوز بيعه فلا يجوز حبسه بالدين كذا في شرح الطحاوي رحمه الله قال الشيخ رحمه الله والزنى
الى قوله كالبيع وقت النداء اقول هو جواب عما يقال ان الزنى فعل حسي منهي عنه لعينه
١٣٢٣ لقوله تعالى ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة مع انه موجب عندكم لامر مشروع وهو حرمة المصاهرة
والنافعة وكرامة حيث تلحق الاجنبية بها بالام والاجنبي بالاب حتى حلت المسافرة بها كما حلت مع
الام وحلت النظر اليها فكان هذا منكم نقضا لاصلكم السابق وتقرير الجواب ان الزنى لا يوجب حرمة
المصاهرة اصلا بنفسه وذاته اي من حيث انه زنى لانه قبيح لعينه فلا يصلح الا مهرا شله وحرمة المصاهرة
حرمة لا انها حرمة تكريم فان الحرمة على نوعين حرمة تكريم كحرمة الامهات [illegible] البنات ونحوها وحرمة
تحقير واهانة كحرمة الخمر والخنزير كما قال الله تعالى رجس من عمل الشيطان وقال تعالى ولحم خنزير
فانه رجس والصهر نعو دالي الاقرب وحرمة المصاهرة من قبيل النوع الاول فلا يحتمل الضرر
والاهانة بواسطة الاستراس فكيف تضاف الى ما هو حرام قبيح لعينه فلا [illegible] الزنى باعتبار
ذاته وانما يوجبها باعتبار ان الزنى سبب للماء كالوطي الحلال والماء سبب للولد من حيث الوجود والولد
هو الاصل في استحقاق حرمات وهي الاربع المذكورة في اول هذا الباب باعتبار ان الاصل في ثبوت
حرمة المصاهرة هو الجزئية اذ الاستمتاع بالجزء حرام والولد هو الاصل في اثبات الجزئية بين الواطي
والموطوءة فان الولد مخلوق من مائهما قال الله تعالى خلقنا الانسان من نطفة امشاج فان المشج بكسر الميم
ما اختلط من ماء الرجل بالمراة والولد يضاف كله الى الاب وكذا يضاف كله الى الام في جميع الاحوال
يقال هذا ولدها وان كان النسب الى الاب وذلك يدل على ثبوت الاتحاد بينهما بواسطة الولد كان
الزوج والزوجة صارا شخصا واحدا كزوجي الخف وزوجي الباب اذ لولا ذلك لكانت الاضافة الى
احدهما مانعة عن الاضافة الى الاخر وكان شمس الايمة الكردري رحمه الله يقول ما ذكره مشايخنا

رحمهم الله في حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انها تشبه الجزئية والبعضية على ما مر ستخرج من قول
عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن
ودماؤكم بدمائهن واذا كان كذلك كان ثبوت حرمة المصاهرة بالزنى باعتبار انه سبب للولد لا باعتبار انه
زنى فاخذ حكم الاصل وهو الولد ولا عصيان فيه اي في الولد في حق الله تعالى اذ لم يوجد منه عصيان
في حقه تعالى ولا عدوان اي لا تعدي فيه على حق العباد اذ لم يوجد منه ذلك فلا جناية منه اصلا ولهذا
لو كانت الزانية حاملا لم ترجم حتى تضع حملها صيانة للولد وانما هو محترم مكرم داخل تحت قوله تعالى
ولقد كرمنا بني ادم ولذلك صار موضع امانة الله تعالى والامجاد لا يستحق الكرامة حتى يجوز تزوج
الزانية وحل وطيها في الحال ولا يجب على الزوج الاحتراز عن وطيها اذا علم بالزنى ولا يجب الاستبراء
اجماعا كذا في الجامع الصغير فثبت ان الولد هو الاصل في استحقاق حرمات المصاهرة ثم تتعدى الحرمات
من الولد الى اطرافه وهي اباؤه واجداده وجداته فصار ابواه واباؤه كاباءها وابناؤها
وامهاتها وبناتها كامهاته في حق عدم جواز التزوج وتتعدى الحرمات من الولد الى اسبابه اي اسباب
وجود الولد كالنكاح والوطي والمس بشهوة والقبلة وما اشبه ذلك فان قيل لو كان الجزئية علة
للحرمة لكان الاولى ثبوت الحرمة بين الزوجين لانهما يتعدى منهما الى اصولها وحيث لم تثبت الحرمة
بينهما حتى يجوز للزوج وطي الزوجة غير مرة ويجوز التزوج للموطوءة ثبت ان العلة ليست ما ذكرتم
قلنا التعليل لالحاق الفرع بالاصل من غير تغيير للاصل ووطي الزوجة ثانيا وثالثا الى غير ذلك
حلال اما بالكتاب او بالاجماع فلو تعدت الحرمة الى الزوجة الموطوءة لكان ذلك تغييرا للاصل
بالتعليل وانه لا يجوز وكذا لا اثر للجزئية في حرمة الاخوة والاخوات لان في الحرمة
تغييرا وهو امتداد التحريم فان تحريم الاخوة والاخوات موقت بارتفاع النكاح الاول للنص
فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة وانه تغيير لحكم النص وذلك لا يجوز ثم ان الوطي يثبت
حرمة المصاهرة كما مر لكن لا باعتبار انه حلال ولا باعتبار انه حرام بل باعتبار انه قام مقام
الولد اذ انعلاق الولد في الرحم امر خفي لا يطلع على حقيقته فاقيم السبب الظاهر وهو الوطي
مقام الولد كالسفر اقيم مقام المشقة في السببية وكالنوم اقيم مقام خروج النجاسة في اثبات
حكم الانتقاض وما يعمل بقيامه عنه فانما يعمل بعلة الاصل حيث اعتبر فيه وصف الاصل وصلاحيته
لتعلق الحكم به دون صلاحه ووصف الخلف الا ترى ان وطي الميتة والاتيان في غير المأتي ووطي
الصغيرة لم يكن موجبا لحرمة المصاهرة لان قيام الوطي مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل
قابلا لعلوق الولد فيه وذلك لا يوجد فيما ذكرنا والا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في حق الطهارة
نظر الى وصف الماء وهو كونه مطهرا فاعتبر فيه ذلك وسقط وصف التراب وهو كونه ملوثا مغيرا

ولو

وكذا التقاء الختانين لما اقام مقام الانزال اعتبر فيه صفة الاصل وهي موجبة الغسل وكذا المباشرة
الفاحشة والاخبار عن المحبة اقيم مقام خروج المذي والمحبة وان لم توجد هذه الاشياء حقيقة ولهذا كانت
الوكالة جائزة غير لازمة واذا وقعت في ضمن الرهن اخذت حكم الرهن وهو صفة اللزوم وبطل
حكمها بنفسها لقيامها مقام الرهن وكذلك عبد الهاشمي اذا اعتقه مولاه اخذ حكم الهاشمي في حق حرمة
الصدقة لقيامه مقامه مولاه بحكم الاتصال بالسببية ولذلك غير نظير واذا كان الامر على ما سبق
فكذلك هنا لما قام الزنى مقام الولد اخذ هو حكم الولد وبعد من وصف الزنى بالحرمة لقيام عدم اتصاف
الزنى بالحرمة انما هو في حق ايجاب حرمة المصاهرة لا غير لانه في حق غيره معصية محضة موجبة للجلد او الرجم
الذي هو اشد العقل فان قيل اذا اهدر وصف الزنى بالحرمة كانت حرمة الزنى من وجه دون وجه
فوجب ان لا يجب به الحد للشبهة قلنا يجوز ان يكون للفعل جهات واحكام ويسمى كل جهة باسم
وحكم على حدة كالاصطياد بقوس الغير فانه مباح من حيث انه اصطياد وبهذا الاسم جاز من جهة
كونه تصرفا في الصيد بلا حد غصب وحرام من جهة كونه تصرفا في مال الغير بغير اذنه ولا شبهة
من حيث الزنى فبقيت الحرمة كاملة بلا شبهة حتى وجب الحد او لان هذه شبهة لا يمكن التحرز عنها (١٣٤)
فلو اعتبرت في سقوط الحد لانسد باب الحد اصلا فان قيل قد قلتم ان التراب لما قام مقام الماء
سقط وصف التراب حيث لم يعتبر ذلك واذا سقط وصفه وجب ان يجوز التيمم بالتراب النجس
كما سقط وصف حرمة الزنى قلنا النجس من التراب لا يشارك الطاهر فيما هو المقصود وهو التطهير
النجاسة بالنجس محال والساقط من التراب وصف التلويث لا وصف الطهارة بخلاف الوطي فان الحرام
منه يساوي الحلال في سببية الولد وانه يوجب حرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد لا من حيث
انه حرام او حلال وقوله واما سفر المعصية الى اخره جواب عما يقال ان سفر العاصي كسفر العبد الآبق
وقاطع الطريق فعل حسي منهي عنه مع انه سبب للنعمة وهي رخص المسافرين فكان هذا نقضا لمعنى م
لما سبق من اصلكم وتقرير الجواب ان سفر المعصية غير منهي عنه في عين السفر لان السفر من حيث انه خروج
وسير مديد مباح لا قبح فيه وانما القبح والعصيان في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى في صورة
الاباق وما ذكرناه من فعل قطع الطريق والتمرد على المولى معنى مجاور للسفر لانه غير داخل في ذات
المنهي عنه بل هما مجاوران الا ترى انه اذا بدل العاصي قصده بقصد الحج كيف خرج عن ان يكون عاصيا مع انه
لم يتغير سفره وانما تبدل قصده وكذا العبد اذا الحقه اذن مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره
واذا كان كذلك فكان السفر سفر المعصية كالبيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة فان النهي عنهما
لا باعتبار ذاتيهما بل باعتبار ترك السعي الواجب وشغل ارض الغير وهما مجاوران للبيع والصلاة فان
ترك السعي وشغل الارض غير داخلين في ذات البيع والصلاة واذا كان الامر على ما ذكرناه فلا يرد ما

مالم يقم دليل على ان القبح لغيره
ما اورد نقضا اذ النهي عن الفعل الحسي انما يقتضي عدم مشروعيته اذا لم يقم دليل على ان القبح لغيره وقد قام الدليل على ذلك وهو لما سبق بيانه فكان النهي فيه مقررا للمشروعية لا معدما لها فصح السفر المذكور سببا للنعمة وفي الرخص برخصة السفر وكذا البيع وقت النداء صلح سببا للنعمة وهي الملك لما ذكرنا ان النهي لمعنى مجاور والنهي عنه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصح ان يتعلق الرخصة باثره قال رحمه الله ولا يلزم على هذا النهي عن الافعال الحسية الى اخر الباب اقول هو جواب عما يقال انكم قلتم بكمال القبح في النهي عن الافعال الشرعية لوجود النهي فيها وتقرير الجواب هو ان الاصل في النهي كمال القبح اذ الاصل في كل ثابت كماله والقول بكمال القبح في الافعال الحسية بطريق الاقتضا مع كمال المقصود من النهي وهو الابتلا بين ان يكف العبد عن المنهي عنه باختياره فيثاب على ذلك وبين ان يفعله فيعاقب عليه ممكن لكون العبد قادرا على ذلك الا ترى ان اقبح القبائح الكفر وانه مقدور للعبد والافعال الحسية لا تنعدم بكمال القبح فيها لانها متحققة الوجود مع ذلك فلا ضرورة فيها بخلاف الافعال الشرعية فانه لا يمكن القول فيها بكمال القبح مع بقا النهي عنها لانها تنعدم بالنهي لو حكم بثبوت القبح فيها على وجه تبقى مقدورة للعبد كما سبق تقرير ذلك وايضا والنهي اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر وذلك لان المامور به في صفة الحسن انقسم الى ما هو حسن لعينه والى ما هو ملحق بالحسن لعينه والى ما حسن لغيره وهو ينقسم الى ان الغير يتادى بنفس المامور به وما لا يتادى بذلك فالنهي ينقسم كذلك لكون النهي ضدا للامر فما قبح لعينه وضعا كالعبث والكذب والعبث وفي بعض النسخ والعبث اي الاقساد فان واضع اللغة وضع هذه الاسما لما عرفه قبيحا في ذاته ولان الكفر كفران لمن انعم جلايل النعم ودقايقها وقبح ذلك مركوز في عقل كل عاقل بحيث لا يتصور فيه جريان النسخ فكان قبيحا لعينه والعبث هو ما خلا عن الفايدة الدينية والدنياوية جميعا وقيل هو ما ليس له عاقبة حميدة والفرق بينه وبين السفه ان السفه مكابرة العقل والجري على غير موجب العقل مع وجود العقل وفي العبث العقل غير مشروط اذ جاز ان يكون للغايب عقل جاز ان لا يكون والسفه من العبث كالظلم من الجهل ولا شك ان الظلم اقبح من الجهل فكذلك السفه اقبح من العبث وما قبح لعينه شرعا ملحق بالقسم الاول وهو ما قبح لعينه شرعا محضا وضعا بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع شرعا لتمليك المال كان هو باطلا في غير محله اذ المحل شرط لثبوت الشيء والحر واخواته ليس بمحل لذلك التصرف لما مر تقريره وما قبح لمعنى في غيره نوعان الاول هو ان ذلك الغير مجاور للمنهي كالبيع وقت النداء والصلاة في ارض مغصوبة والثاني هو ان ذلك الغير ملحق به وصفا اي متصل بالمنهي عنه من حيث الوصفية كالبيع الفاسد وصيام يوم النحر ولهذا قال مشايخنا رحمهم الله في البيع الفاسد ونحوه انه من حيث كونه مشروعا يوجب الصحة ومن حيث كونه قبيحا بوصفه يوجب

البطلان فقلنا بالفساد عملا بالادلة لان الاصل فيها اعمالها لا اهمالها فمن نتيجة فساد الوصف عدم اللزوم بالشروع ومن نتيجة صحة الاصل انه لو صامه لخرج عن عهدة نذره ثم هذا التقسيم في الامر والنهي انما هو بحسب الحال لا بحسب الامر والنهي حقيقة لانهما من حيث الحقيقة شيء واحد غير منقسم لكون كل منهما عبارة عن الصيغة الدالة على معنى معلوم كما سبق ثم وجه انحصار المنهي عنه في الانواع الاربعة المذكورة هو ان النهي اما ان يضاف الى ما هو قبيح لعينه وضعا او شرعا او لغيره فان كان لعينه فلا يخلو اما ان كان بدون الواسطة وهو النوع الاول او بالواسطة وهو النوع الثاني وان كان لغيره فلا يخلو اما ان كان الغير داخلا في ماهية المنهي عنه وهو النوع الثالث او داخلا وهو النوع الرابع ثم المنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وهو ما قبح لعينه وضعا والنهي عن الامور الشرعية يقع في هذا القسم وهو ما قبح لمعنى في غيره وذلك الغير ملحق به وضعا اي متصل بالمنهي عنه من حيث الوصفية لكون المنهي عنه صحيحا باصله فاسدا بوصفه عملا لمقتضى النهي وهو القبح الموجب للفساد بخلاف قسم المجاور فانه لا فساد فيه فلا يقع النهي عن الشرعيات عليه الا بدليل قال رحمه الله باب —— معرفة احكام العام الى قوله
١٣٥ فلا يجوز تخصيصه بالاحاد والقياس اقول —— لما فرغ رحمه الله من بيان احكام الخاص شرع في بيان احكام العام قال العام عندنا اي عند اصحابنا رحمهم الله يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي في الذي يتناوله العام قاطعا للشبهة اواحا او يوجبه من حيث القطع بمنزلة الخاص فيما تناوله فانه يوجب الحكم بطريق القطع فانه اذا قال عبيدي احرار يثبت هذا الحكم في كل فرد من افراد هذا العام كما اذا قال عبدي هذا حر وانما بين حكم العام مقصودا ولم يبين حكم الخاص كذلك ميلا الى جانب الايجاز اولان حكم العام مختلف فيه دون حكم الخاص فكان ذكره على هذا الوجه اهم لان الفوايد في حكم العام اكثر اولان هذا الباب باب حكم العام اصالة ووقع ذكر حكم الخاص فيه ضمنا فذكر كما ترى ثم ما سبق ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا انما هو في النص المقطوع به من الكتاب والخبر المتواتر اما اذا كان غير مقطوع به كخبر الواحد فانه يوجب العمل دون العلم قطعا وقوله والدليل على ان المذهب هذا استدلاجهم الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال الخاص لا يقضي على العام الذي لا يلزم الخاص حكمه على العام ولا يرد حكمه لان القضا الالزام قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وقيل لا يقضي على العام معناه لا يترجح عليه اذ مرتبة القاضي فوق مرتبة المقضي عليه لانه وال والمقضي عليه مولى عليه ومرتبة الخاص مساوية لمرتبة العام فلا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به اي بالعام وهذا من تتمة كلام ابي حنيفة رحمه الله وقيل ههنا اضراب عن الكلام السابق اي الخاص لا يقضي على العام بل يجوز ان ينسخ هو به حتى اذا كان الخاص متقدما ثم جا العام بخلاف حكم الخاص فانه ينسخ هذا العام المتاخر العام المتقدم ويقضي عليه وذلك مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي

صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول وهو عام فان قيل لم قلتم ان النسخ انما ثبت لكونه
عاما وكان لم لا يثبت لكونه محرما قلنا لا يثبت النسخ لكونه عاما ولا لكونه محرما بل لكونه متاخرا مساويا
للاول في الرتبة وافادة الحكم الاخرى الا ان النسخ اذا تاخر نسخ العام اذا كان مساويا له في الرتبة
فعلم ان النسخ ليس لكونه عاما ولكن لان الناسخ عاما ناسخا للخاص للقوة فان قيل المتقدم علم به ان العام
مساوٍ للخاص في القوة فكان فيه رد لمذهب الخصم حيث لا يجعل العام مساويا للخاص في القوة فقيل
انما يثبت النسخ بهذا العام اذا كان متاخرا عن هذا الخاص ومن اين علم تاخره عنه قلنا ثبت تقدم هذا الخاص
وهو حديث العرنيين بدليل ان المثلة قد نسخت بالاتفاق وانها كانت في حديثهم وذلك دليل على تقدم
حديثهم لانه كان في ابتدا الاسلام ولم يدل دليل على تقدم الحديث العام وهو استنزهوا من البول بل فيه
مجرد احتمال التقدم وانه متعين ثم العرنيون رهط من قبيلة عرينة قدموا على النبي صلى الله عليه
وسلم فاجتووا المدينة اي كرهوا المقام لمابها وبيئة العرم وهو البرسام وكانوا ماتنه فقال صلى الله عليه
وسلم لهم لو خرجتم الى ابل الصدقة فشربتم من ابوالها والبانها ففعلوا فلما صحوا ارتدوا عن الاسلام وقتلوا
راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل فبعث صلى الله عليه وسلم فئة من الانصار فاخذوهم فقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقاها وفي رواية وسمر اعينهم اي كحلهم بمسامير محماة لانهم سملوا اعين الرعا
والقوا بالحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة نسخ وهو خاص بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وهو عام واعتبار
الوسق والسر في هذا الخاص دليل على تقدمه وكونه ورد في ابتداء الاسلام اذ التخفيف في الوظائف
المالية يناسب ذلك استمالة للقلوب واستقرارا للنفوس فان قيل لا نسلم ان ابا حنيفة رحمه
الله يقول فيهما بطريق الناسخ بل يحمل كل واحد منهما على محل على حدة فقد قال في المبسوط ويقول
ابو حنيفة رحمه الله تاويل قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة زكوة
التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالاوساق كما ورد بالحديث وقيمة خمسة اوسق مايتا درهم
فحينئذ لم يكن قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر ناسخا لذلك الحديث قلنا
قد يكون الكتاب والسنة وجوه من الترجيح والحمل فيقول يحتمل ان يقرا القران فاستمعوا له
وانصتوا اختلف اهل التفسير في سبب نزول الاية قال بعضهم كان الكفرة يقولون لا تسمعوا
لهذا القران والغوا فيه فامر الله تعالى المؤمنين بالاستماع اليه مكان قولهم لا تسمعوا لهذا القران
وبه قال مقاتل وقال كان هو في الصلاة يعني تقدم نزولها في حق الصلاة كان فيها دلالة على
النهي عن القراءة خلف الامام لانه امر بالاستماع في الواجبات فهي اوضح حالته لا انسان ثم اوصى
بالفص منه لاخر في كلام مفصول فان الحلقة للاول وهو الموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان

مساوٍ

لانهم

وحتى

وذلك

وذلك لان الايجاب الثاني في عين ما اوجبه للاول لا يكون رجوعا عن الاول فيجتمع في الفص
وصيتان احدهما بايجاب عام والاخرى ايجاب خاص فيجعل الفص بينهما نصفان للمساواة بينهما في الحكم
وانما يستحق الموصى له الاول نصف الفص بالعموم والخاتم يعم الحلقة والفص واستحق الموصى له الثاني
بالخصوص وهو الفص وهذا اي وهذا الحكم وهو ان الحلقة للاول والفص بينهما قولهم جميعا اي قول جميع
علمائنا رحمهم الله وهذا يدل على انه لا خلاف لعلمائنا في هذه المسئلة وذكر في شرح الزيادات بعد
والقاضي خان رحمهم الله والايضاح والهداية الخلاف في هذه المسئلة بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عند
ابي يوسف الفص للثاني وعند محمد هو بينهما نصفان ووجه التوفيق الحمل على اختلاف الروايتين واما اذا
كانت الوصيتان في كلام موصول فالفص للموصى له بالفص خاصة بالاجماع لانه يصير اخر كلامه بيانا لاوله
فيظهر ان مراد الموصي بالايجاب العام الحلقة دون الفص فان قيل كيف يصلح الخاتم نظيرا للعام ثم
والعام هو ما كانت افراده متفقة الحقيقة كالمسلمين والرجال وليست حلقة الخاتم مع فصها متحدين
في الحقيقة لتغايرهما في ذاتيهما صورة ومعنى وليسا بافراد بل هما فردان فاقل افراد العام ثلاثة قلنا
١٣٦ اورد الخاتم نظيرا للعام لمشاركته اياه في معنى الشمول اذ لفظ الخاتم يشمل الحلقة والفص جميعا لا لكونه
عين العام الا ترى ان مشايخنا رحمهم الله اوردوا الواحد من العشرة نظير صفات الله تعالى مع ذاته من
حيث ان كلا منها لا هو ولا غيره مع ان ذات الله تعالى وصفاته متعالية عن النظير ليس كمثله شيء
ولان الواحد لم يكن غير العشرة ولا عينها لكن هو جزء منها وليست صفة الله جزء من ذاته تعالى
فلا يكون نظيرا لصفاته تعالى ولكن لما وجدوه نظيرا فيما قصدوا اليه جعلوه نظيرا لها لزيادة تفهيم
المتعلمين فكذا هنا لما وجدوا الخاتم متناولا للحلقة والفص كالعام فانه متناول لافراده جعلوه
نظيرا له وقال علماؤنا رحمهم الله في المضاربة اذا اختلف المضارب ورب المال في عموم المضاربة
ان القول قول من يدعي العموم ايهما كان ولولا استواء العام والخاص في ايجاب الحكم وقيام المعارضة بينهما
لما وجب ترجيح جانب العموم على جانب الخصوص بدلالة العقد وهي ان عقد المضاربة عقد للاسترباح
لان المضاربة من الضرب في الارض وهو السير فيها وانه يكون للاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان
اجلب للربح واكثر للنفع فدل العقد على العموم لذلك ترجح العموم لان الترجيح بعد المساواة اذ لا
ترجيح عند عدمها كما في حمل الاقوى والترك للادنى ولهذا لا يقال الدينار راجح على الدانق
لكونه دونه وحيث صير الى ترجيح العموم دل ذلك على استواء العموم والخصوص وعلى عدم تقدم
الخاص على العام في حق الايجاب وقد قال عامة مشايخنا رحمهم الله ان العام الذي لم يثبت خصوصه بالدليل
لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس هذا الذي قالوه هو المشهور واختار هذا القول القاضي
الشهيد وهو ابو عبد الرحمن الحاكم المروزي رحمه الله في كتاب الغرر وهو اسم كتاب له فيثبت

هذه الجملة وفي جملة ما سبق ذكره من عدم قضا الخاص على العام وثبوت التعارض بينهما حتى يجوز نسخ الخاص بالعام وعدم احتمال تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ان المذهب ما قلنا اي في اول هذا الباب من ان العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ولاجل ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس قلنا ان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر حكما لقيام ملته وهي ملة التوحيد مقام الذكر والتسمية تخفيفا عليه لقوله صلى الله عليه وسلم ذكر الناسي في قلب كل مومن وهذا جواب عما يقال ان قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام ثبت خصوصه اذ الناسي مخصوص عنه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد والقياس فاجاب عن ذلك بان الناسي بسبب عذره جعل ذاكرا حكما بالطريق الذي مر ذكره ولا يلزم من قيام الملة مقام الذكر في حق الناسي قيامها مقامه في حق العامد لان النسيان عذر دون العمد فلا يستحق التخفيف باقامة الملة مقام التسمية فان قيل ان التسمية شرط لحل الذبيحة والشرط لا يسقط بعذر النسيان كالطهارة في الصلاة قلنا لم يسقط هنا ايضا حيث اقيمت الملة مقامها كما اقيم التيمم مقام الوضوء والشيء اذا قام بدل لا يكون فائتا واذا كان كذلك كان النص المذكور عاما غير مخصوص فلا يجوز تخصيصه بالقياس على الناسي باقامة الملة مقام التسمية في حق العامد كما في حق الناسي لما قلنا ولا بخبر الواحد وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا احداثا عهدهم بشرك ياتونا بلحمان ولا ندري ايذكرون اسم الله عليها ام لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذكروا انتم اسم الله عليها وكلوا كذا في المصابيح وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا عام لم يلحقه الخصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد وهو ما روى انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دخل مكة عام الفتح وعلى المغفر فلما نزعه راسه جاء رجل وقال ان ابن خطل متعلق باستار الكعبة فقال اقتله هذا ايضا في المصابيح واذا لم يجز تخصيصه بذلك يثبت الامن عندنا بسبب الحرم لمباح الدم اذا التجا اليه باعتبار العموم فلا يتعرض فيه وكذا لا يجوز تخصيصه بالقياس بان يقال اذا قتل خارج الحرم والتجا تعرض فيه قياسا على سائر الامكنة وعلى من قتل في الحرم فانه يتعرض فيه وعلى من كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم فانه يستوفى منه فيه وذلك لانه لم يبطل دون النفس بسبب الحرم فلان لا يبطلها اولى قال ـــــ رحمه الله والكرخي قال رحمه الله العام يوجب الحكم لا على اليقين الى قوله فوجب القول به اقول ـــــ ذهب الشافعي رحمه الله الى ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله من غير يقين كما بعد الخصوص كالحكم الثابت بالقياس ودلت مسائله على ان هذا الذي سبق ذكره مذهبه منها ان مباح الدم اذا التجا الى الحرم لا يصير امنا عنده مع عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا ومنها ان متروك التسمية عامدا يوكل عنده مع عموم قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومنها انه قال بفرضية تعديل الاركان وبفرضية

الطهارة في الطواف بخبر الواحد وبفرضية تعيين الفاتحة في الصلاة وخصص عموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران بخبر الواحد ومنها انه رجح خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر كيلا بكيل في حكم المزابنة وقد كثرت اقوال العلماء رحمهم الله في العرايا فعن مالك رحمه الله العرية ان يبيع ثمر نخلات معلومة بعد بدو الصلاح فيها خرصا بالتمر الموضوع على وجه الارض كيلا استثناها الشرع من المزابنة بالجواز وسميت عرية لانها عريت من جملة التحريم اي خرجت فعيلة بمعنى فاعلة وقيل انها ماخوذة من قول القائل اعريت الرجل النخلة اي اطعمته ثمرها فهو يعروها متى شاء اي ياتيها فياكل رطبها يقال عروت الرجل اذا اتيته تطلب معروفه فاعراني اي اعطاني كما يقال طلب الي فاطلبته وسالني فاسالته فعلى هذا هي فعيلة بمعنى مفعولة كذا ذكر الامام محيي السنة في شرح السنة ثم قال وذهب اكثر الفقهاء الى ما ذكرنا في تفسير العرية ولا يجوز بيع العرايا في اكثر من خمسة اوسق لانها شذ واصل بيع الثمر في رءوس النخل بالتمر حرام بيقين فلا يحل منه الا ما رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيقين وما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة اوسق شك داود او في خمسة اوسق قال محيي السنة رحمه الله تعالى وعند الشافعي وفي حديث جابر رضي الله عنه الى اربعة اوسق فثبت ان الرخصة فيما دون خمسة اوسق وعلى ذلك يدل قول ١٣٧ في شرح السنة وذكر الجوهري في الصحاح العرية النخلة يعريها صاحبها رجلا محتاجا فيجعل له ثمرها عامها فيعروها اي ياتيها وهي فعيلة بمعنى مفعولة وانما ادخلت فيها الهاء لانها افردت فصارت في عداد الاسماء مثل النطيحة والاكيلة ولو جئت بها مع النخلة قلت نخلة عري وفي الحديث انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزابنة لانه ربما تادى بدخوله عليه فيحتاج الى ان يشتريها منه بثمن فرخص له ذلك ولما كان بيع المزابنة وهو بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا غير جائز عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله لنهي النبي صلى الله عليه وسلم اولوا حديث العرايا بان بيع العرية بتمر مجذوذ وهو بيع مجازا لانه لم يملكه البائع وهو الموهوب له لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب فما يعطيه هو من التمر لا يكون عوضا بل يكون برا مبتدأ وقال بعض الفقهاء المتاخرين الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على المراد منه كما في المشترك والمجمل ويسمى هولاء الواقفية وهم فرقتان منهم من يقول انا لا ادري ان اللفظ هل هو موضوع للعموم او للخصوص ام مشترك بينهما ومنهم من يقول انا نعلم انه وضع لاحد ذلك والاخر كان فيه لكنا لا نعلم الحقيقي من المجازي وقال بعض الفقهاء بل يثبت بالعام اخص الخصوص فيما وراء ذلك حكمه الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وثمرة الخلاف تظهر فيمن قال لفلان علي دراهم ففي من قال في العام بالوقف قال لا يلزمه شيء بل يجب الاستفسار كما في قوله لفلان علي شيء ومن قال باخص الخصوص قال يلزمه ثلاثة دراهم وعند اصحابنا

رحمهم الله يجب أيضا ثلاثة دراهم لكن لا لأن موجب اللفظ هذا بل لأن الأكثر من الدراهم غير مراد
بدلالة حال المتكلم لاستحالة وجوب كل الدراهم عليه عادة فيصار إلى ما هو المتيقن به في صيغة الجمع وهو
الثلاثة فاتفق الجواب واختلف التخريج فالحاصل أن الواقفية يتوقفون في موجب العام في حق العمل والعلم
والشافعي رحمه الله لا يتوقف في حق العمل ولكن يتوقف في حق العلم وأصحابنا رحمهم الله لا يتوقفون في حق العمل
أما من قال بالوقف فقد احتج بأن اللفظ العام مجمل في معرفة المراد به لاختلاف أعداد الجمع كالثلاثة والأربعة
وغيرهما ثم يطلق لفظ العام على كل واحد منها مع أن كل واحد منها مغاير لصاحبه ذاتا ويحتمل أن يكون المراد بعض
ما يتناوله ذلك وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في اللفظ ألا ترى أنه يؤكد بما يفسر المراد من العام كالمفسر
المجمل فيقال جاءني القوم أجمعون وكلهم ولو كان العموم موجب اللفظ العام لم يستقم تفسيره بلفظ آخر ألا ترى
الخاص لا يستقيم أن يؤكد بمثل ما يؤكد به العام فيقال جاءني زيد جميعه أو كله وإنما يقال جاءني زيد نفسه
لأن الخاص يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بلفظ الجمع ونحوه فلما استقام تفسير العام بما يوجب
الإحاطة من لفظ الجميع والكل علم أن العام كان مجملا لأنه لم يوجب الإحاطة بنفسه والبعض الذي هو
مراد منه غير معلوم وأيضا قد ذكر الجمع أي العام وأريد به البعض أي الفرد كقوله تعالى الذين قال
لهم الناس الآية وإنما المراد بالناس الأول هو واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي ومن الناس
الثاني أهل مكة قيل إنما ذكر الواحد في قوله تعالى الناس بلفظ العام لاغترار الناس وتهجيعهم
على القول ونظيره والله أعلم وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا إذ هما بلفظ الطائفتين لأن لكل
منازع ومخاصم من يتبعه فألحق التابع بالمتبوع وأطلق عليهما لفظ الطائفتين وقوله تعالى إنا نحن
نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وقوله رب ارجعون وإن كان لفظ العام علامة أريد به وقد ذكر
الجمع وأريد به البعض وجب الوقف إلى أن يتبين المراد وقصته ما سبق من الآية وهو قوله تعالى
قال لهم الناس إن الناس الآية أن أبا سفيان نادى عند انصرافه من أحد يا محمد موعدنا موسم بدر القابل
إن شئت فقال صلى الله عليه وسلم إن شاء الله تعالى فلما كان القابل خرج أبو سفيان في أهل مكة حتى
نزل الظهران وهو موضع فألقى الله الرعب في قلبه فبدا له أن يرجع فلقي نعيم بن مسعود الأشجعي
وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم إني واعدت محمدا أن يلتقي بموسم بدر وإن هذا عام جدب وقد بدا لي
وقال إن خرج محمد ولم أخرج زاده ذلك جراءة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندي عشر من الإبل
فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالرأي أتوكم في دياركم وقراركم فلم
يفلت منكم أحد إلا شريدا أفتريدون أن تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم
أحد ثم تسمية المثبط هنا بالناس وهو نعيم وحده إلا لأنه من جنس الناس كما يقال فلان يركب
الخيل ويلبس البرود وماله إلا فرس واحد وبرد فرد لأنه حين قيل ذلك لم عار من

أهل

١٣٨

أهل المدينة يحاربونه ويعلمون حال كلامه ويثبطون مثل تثبيطه كذا في الكشاف وأورد الإمام
نجم الدين النسفي رحمه الله نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي من جملة الصحابة المكرمة والله أعلم بحاله ووجه القول
الآخر وهو القول بأخص الخصوص أن الأخص هو الثلاثة من الجماعة أي من لفظ الجمع إذا كان العام جمعا والواحد
من الجنس إذا كان العام جنسا متيقن به لأن ذلك مراد يقينا ثبت العموم أو لا وإنما الوقف فيما وراء ذلك
إلى أن يتبين المراد بالدليل وإذا كان القدر المذكور ثابتا يقينا نوجب القول به قال رحمه الله
ووجه قولنا والشافعي إلى قوله وكذا تمام كلام أقوال لابد في قوله رحمه الله ووجه قولنا والشافعي
من تقدير مضاف ليستقيم إذا العطف على الضمير المجرور لا يصح إلا بإعادة الجار كما تقول مررت بك وبزيد
وإنها غير موجودة هنا فحينئذ يكون تقديره ووجه قولنا ووجه قول الشافعي هو أن العام موجب للعمل
لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا لاحتياج المتكلم إليه حين إرادة وأن ذلك لا يحصل
باللفظ الخاص فلابد من أن يكون له لفظ موضوع له وذلك هو لفظ العموم لأن الألفاظ لا تقصر عن المعاني
أبدا لما سبق في باب الأمر ولأن الله تعالى قال علمه البيان من بالتعليم ثم لا قصور في القدرة والعلم
والخلق ولا ضيق أيضا في المراد فلابد للعموم من لفظ يظهر ذلك به ولا يقصر ولا يقال إن التعبير عن معنى
١٣٨ العموم يحصل بالمجاز فكان اللفظ الموضوع له حقيقة مستغنى عنه لأن المجاز مخل بالعام على ما عرف فلا يكون
اللفظ للعموم مستغنى عنه بل لابد له ذلك ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبيده كان السبيل فيه أي فيما
أراد أن يعمهم فيقول عبيدي أحرار إذ لا يتمكن من تحصيل هذا المقصود إلا به وكذلك السلطان إذا
احتاج إلى إركاب الجيش يقول يا خيل الله اركبي ولا يقول يا زيد ويا عمرو اركب والاحتجاج بالعموم
من السلف أو الصحابة رضي الله عنهم أجمعين متوارث أي منقول فقد اختلف علي وابن مسعود
رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه إنها تعتد بأبعد الأجلين
واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر
وعشرا وبقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه
إنها تعتد بوضع الحمل لا غير وإن الحمل ينسخ سائر وجوه العدد كالعدة بالحيض وبالأشهر وبأبعد
الأجلين واحتج بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية وفي رواية أنه
قال ابن مسعود من شاء باهلته أي لاعنته أن سورة النساء القصرى أي سورة الطلاق نزلت
أي نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية فصار ناسخا أي فصار قوله
تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ناسخا لعمومه لكان الذي في سورة البقرة وهو قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا الآية وإنما قال لتلك الآية خاصا لأن المعتدة
على نوعين معتدة عن طلاق ومعتدة عن وفاة وقوله تعالى وأولات الأحمال عاما ولما كان

ناسخا من هذا الطريق والذي في سورة البقرة مخصوص بعدة الوفاة فكان خاصا من هذا الوجه وان كان له عموم من وجه اخر وهو انه يتناول اولات الاحمال وغيرها وللاية الاولى خصوص من وجه وعموم لانها تتناول اولات الاحمال لا غير ولكن انما كان النسخ بها من جهة عمومها وتاخرها في حق الحامل لا غير فان عدة الوفاة في حق الحامل بالاشهر غير منسوخة واذا كان كذلك فدل ما سبق ذكره الان على ما قلنا ان العام موجب مثل الخاص ولما اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما في تحريم الجمع بين الاختين من حيث الوطء بملك اليمين احتج علي رضي الله عنه في تحريم ذلك فقال احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى ووجه دلالة ذلك على الحرمة ان الجمع لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين وفيه حقيقة الوطء اولى وروي عن عثمان رضي الله عنه في هذا الا انه قال عند تعارض الدليلين ارجح الموجب للحل باعتبار الاصل فان قيل الاباحة فيه اقوى من التحريم لانها ثابتة بالعبارة والحرمة ثابتة بالدلالة والعبارة راجحة على الدلالة قلنا نعم كذلك الا ان هذه الدلالة اقوى من هذه العبارة وهي في قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فان ذلك عام دخله الخصوص فانه خص منه الام المجوسية والمشركة والمزوجة والاخت من الرضاع واخت المنكوحة والعام الذي خص منه البعض ادنى من القياس فكيف من الدلالة قوله وذلك عام كله اي ما سبق ذكره من الايات كله عام وقد احتج السلف رضي الله عنهم بعموم ذلك فبطل التوقف اذ لو كان موجب العام التوقف كما زعموا لم يكن لاحتجاجهم به معنى فان قيل انما استفيد عموم ذلك من قرينة منضمة الى ذلك اللفظ او من دليل اخر من حال شاهدوه او بيان سمعوه لا من صيغة العام قلنا ان المنقول عنهم احتجاج بعضهم على بعض بصيغة العموم لا غير وفي القول بما قيل تعطيل المنقول والاحالة على سبب لم يعرف ثم لزوم العمل بالمنزل حكم ثابت الى يوم القيامة فلو كان ذلك باعتبار دليل اخر لما سمعهم من النقل فيه ولو نقلوا ذلك لظهر وانتشر ولان ما قيل فاسد لانه يقتضي ان لا يثبت اللفظ ما يدل فانه حينئذ يقال لم لا يكون المدلول مستفادا من قرينة منضمة الى الاصل وفيه ما فيه من الفساد قال ـــــ رحمه الله ثم قال الشافعي رحمه الله الى اخر الباب اقول لما بين وجه قولنا ووجه قول الشافعي رحمه الله في ان العام موجب للعمل بان هذا القدر متفق بيننا وبينه شرع في بيان ما انفرد به وهو ان العام عنده يوجب العمل به لا على اليقين ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه اي في العام شبهة فذهب بها اليقين ويعضده قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض اذا كان كذلك كان العمل بالعام واجبا على احتمال الغلط والمراد من قوله كل عام يحتمل ارادة الخصوص بعض العمومات الا ترى الى قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل ارادة الخصوص قلنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى

واجبا به اي بما ذكر من الصيغة ارتباط اللفظ على سبيل الحقيقة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك المعنى وهو المجاز وحقيقة الشيء ثابتة قطعا ويقينا من غير احتمال ما لم يقم الدليل على مجازه كما في الخاص فان ثبوت الحكم به بطريق القطع ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة المتكلم للخصوص امر باطن لا يطلع عليه الا بدليل لانا غير مكلفين بدرك الغيب لان ذلك خارج عن وسعنا والتكليف بحسب الوسع فلا يبقى لما سبق من ارادة الباطن عبرة اصلا ولان ذلك امر موهوم والموهوم لا يعارض المعلوم ولان كل احتمال لم ينشأ عن دليل لا اعتبار له بمنزلة النص المطلق فانه يوجب الحكم قطعا وان احتمل التغيير بشرط يعلقه به او قيد يقيد ولان ذلك ناقل للكلام عن حقيقته فما لم يظهر بدليله كان حكم الكلام ثابتا قطعا وعند ظهوره جعل ثابتا ابتداء كخطاب الشرع فانه لا يوجب الحكم في حق المخاطب ما لم يسمع به اذ ليس في وسعه العمل به قبل السماع وعند السماع يثبت الحكم في حقه ابتداء كان الخطاب نزل الان ولهذا قلنا فيمن قال لامراته انت طالق الساعة ان قدم فلان الى شهر ومعلوم ان بعد قدومه قد تبين انه كان في علم الله تعالى قدومه الى شهر وان التعليق كان بشرط موجود ولكن لما لم يكن لنا طريق الوقوف الا بعد القدوم صار القدوم شرطا لوقوع الطلاق فيقع عنده ابتداء بخلاف ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر
١٣٩ ان زيدا كان في الدار يومئذ فانه يقع الطلاق من حين التكلم به اذ لنا طريق الوقوف على الشرط حقيقة فلا يقام ظهوره مقام حقيقته ولكن يتبين عند ظهوره ان الطلاق كان واقعا لتعليقه بشرط موجود واما قول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض فانه مخصوص لان من النصوص العامة ما لا يمكن القول بتخصيصه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واذا كان كذلك كان ثبوت الحكم به بطريق الظن لا بطريق القطع اذ هو موجب العام المخصوص اتفاقا والظن لا يعارض القطع والجواب عما احتج به اهل المقالة الاولى وهم الواقفية ومقالتهم اولى بالنسبة الى الشروع في الاحتجاج انا ندعي ان لفظ العام موجب لما وضع له لا انه محكم له حتى لا يحتمل غيره اصلا واذا كان كذلك فكان محتملا ان يراد بلفظ العام بعضه وذلك لا يقدح في كونه موجبا للحكم قطعا فيصلح توكيد لفظ العام بما يحسم باب الاحتمال ليصير لفظ العام بذلك التوكيد محكما فكان التوكيد كذلك لا للتفسير كالخاص فانه يحتمل المجاز فتوكيد الخاص انما يكون بما يقطع المجاز عن الخاص لا بتفسير الخاص فيقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل ذلك الكلام غير مجيء زيد مجازا وهو مجيء رسوله او كتابه او خبره فاذا قيل نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز وما قالوا من الاحتمال لا يمنع العموم والاحاطة الا ترى ان بعد تعيين الاحاطة في العام بلفظ اجمعون او كلهم لا ينتفي هذا الاحتمال من كل وجه بدليل صحة اقتران الاستثناء به كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى وكقولك جاء القوم كلهم اجمعون

الا فلانا او فلانا مع ان هذا لا يمنع القول بان موجبه الاحاطة فيما تناوله هذا في مطلق اللفظ وما قالوه انه
ذكر العام واريد به الخاص فالجواب عنه قد تقدم ذكره بقبيل هذا فيما نقلناه من الكشاف وقيل الناس المعهود
فلا عموم على ان العام قد استعمل بمعنى الاحاطة على وجه لا يحتمل غيره قال الله تعالى ان الله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وذلك يمنعهم عن القول بالتوقف في موجب العموم والجواب عن اخص الخصوص ان العام الذي لم يخص منه
البعض يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا كالخاص بيانه وارادة الباطن وجود الاحتمال غير معتبر او انه
اثبات اللغة بالترجيح وانه غير جائز وان العموم احوط لانه اذا عمل به كان الخاص فيه من غير عكس فكان اولى
قال رحمه الله باب العام اذا لحقه الخصوص الى قوله واختلاف اقوال
قد اختلف العلماء رحمهم الله في العام اذا لحقه خصوص على اربعة اقوال الاول ما قاله ابو الحسن الكرخي رحمه الله
من عند نفسه لا بطريق الحكاية عن السلف رضي الله عنهم انه لا يبقى حجة اصلا بل يجب الوقف فيه الى ان يأتي
البيان سواء كان المخصوص معلوما كاهل الذمة فانهم خصوا عن قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وهم معلومون او كالمستأمن
فانه خص عن قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
وهو معلوم او مجهولا كالربوا فانه خص عن قوله تعالى واحل الله البيع وهو مجهول اذ الربوا في اصل اللغة
نفس الفضل ولهذا سمي التل ربوة لفضلها على الوهاد ونفس الفضل ليس بمحرم في البياعات لكونها شرعت
للاسترباح ولم يرد نهي عن الكتاب نفس الفضل بل وجد من الشارع الاذن فيه بقوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم الحديث فعلم ان المراد من الربوا في الاية فضل مخصوص وانه
مجهول وفسره الشارع صلى الله عليه وسلم في الاشياء الستة لكن بقي فيه جهالة الا ترى انه قال بعضهم
الحكم مقتصر على الاشياء الستة وقال بعضهم انه معلول بعلة الطعم والثمنية وقال بعضهم بالاقتيات
والادخار وقلنا نحن بالقدر والجنس وحينئذ لا يبقى العام موجبا قطعا لاحتمال كونه معلولا بعلة
موجودة في غير الافراد المنصوص عليها بالنص المخصص وذلك انا لما نظرنا في حرمة قتال الذمي والمستأمن
مع ان اسم المشركين واسم الذين لا يؤمنون يتناولهما لما وجدنا ان لحومهم غير مستحق الى المحاربة
ولذلك حرم قتالهم ثم وجدنا من يشاركهم في هذا المعنى من النسوان والصبيان والرهبان والعميان
والمقعدين والزمنى فقلنا بحرمة قتالهم ايضا لوجود العلة المذكورة فيهم فكان هولاء مخصوصين من الاية
بالقياس بعدما خص العام بالنص القطعي الذي ورد في حق الذمي والمستأمن فلم يبق العام الذي خص
منه البعض قطعيا وكذلك اية الربوا فانها لما صارت مخصوصة بمجهول وهو الربوا واحتمل ان يرد
بيان من الشارع بتفسير الربوا بشيء يتعلق به بعض افراد البيع وحينئذ لا يبقى العام الذي خص منه بواسطة
ذلك التفسير موجبا للحكم قطعا وان كان الخصوص مجهولا يسقط حكم العموم وهو الايجاب قطعا

وكذلك ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة

ت١٤٠

السرقة وهو مجهول الثاني من الاقوال ما قاله غير الكرخي وهو ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام
فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من ايجاب الحكم قطعا وان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم وهو
الايجاب قطعا فلا يبقى حجة اصلا لا في قدر المخصوص ولا فيما وراءه الثالث ما قاله بعض العلماء ان المخصوص
ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان قبل الخصوص من ايجاب الحكم قطعا واما ان كان المخصوص مجهولا
فان دليل الخصوص يسقط ويبقى العام موجبا للحكم قطعا كما كان قبل دليل الخصوص فعلى قول الكرخي رحمه
الله يبطل الاستدلال بعامة العمومات اي باكثرها لما دخل عامة العمومات من الخصوص وهذا خلاف المنقول
من السلف رضي الله عنهم فانهم احتجوا بالعمومات الذي لحقها خصوص كما احتجوا بالعمومات التي لم يلحقها
ذلك وعلى القول الثاني لا يصح الاحتجاج باية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
تقديره ايديهما واية البيع وهي قوله تعالى واحل الله البيع لان ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة
وهو مجهول فان العلماء رحمهم الله اختلفوا في ثمن المجن فقال الشافعي رحمه الله هو ربع دينار وقال
مالك رحمه الله ثلاثة دراهم لان القطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان الا في ثمن المجن
وهو الترس واقل ما نقل فيه ثلاثة دراهم فكان الاخذ به اولى لانه المتيقن وقال الشافعي
١٤٠ رحمه الله كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما والثلاثة
ربعها واذا اختلفوا في تقدير ذلك اورث الاختلاف جهالة في تقديره وفيما دونه ايضا وخص
الربوا من اية البيع والربوا مجهول على ما سبق تقريره وكذلك نصوص الحدود تندرئ بالشبهات
وفيها اي وفي هذا الخصوص نوع جهالة لان في مواضع الشبهة جهالة البتة لان جميع الشبهة مانعة
بالاجماع فان الشبهة التي تؤدي الى سد باب الحدود ونحوها غير معتبرة لان الحدود عرفت
زاجرة لا ناسخة كما قلنا في جماعة دخلوا الحرز وحملوا المتاع على البعض وخرجوا فقسموا
المال عليهم فاصاب كلا منهم النصاب فاخذوا انهم يقطعون جميعا ولا تعتبر كونهم لم يخرج
المتاع من الحرز لانه لو اعتبر ذلك لادى الى سد الحدود ونحوها لان الغالب ان السراق يتعاونون
على السرقة ويحملون المال على البعض ~~وخرجوا فقسموا المال عليهم~~ ويكون البعض ردءا
وذا نعاعن القاصد فكانت هذه شبهة عامة وعند اعتبارها ينسد باب الحدود فعلم
ان من الشبهة ما لا يعتبر فكان فيها ضرب جهالة اذ الشبهة الصالحة للمنع مجهولة وكذا
في هذا الخصوص اختلاف كما اذا اقر احد السارقين واخذ الاخر فانه لا يقطع في قول ابي
حنيفة اولا رحمه الله لانه لو حضر الغائب ربما يدعي الشبهة ويقطع في قوله الاخر وهو
قولهما اذ الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فبقي معدوما في حق ثبوتها والعدم
لا يورث شبهة قال رحمه الله والصحيح من مذهبنا الى قوله حتى صحت معارضته

بالقياس اول القول الرابع من الاقوال المذكورة هو مذهب علمائنا رحمهم الله والصحيح من مذهبهم ان العام يبقى حجة بعد الخصوص قطعا وان المخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا لكن في هذا العام المخصوص نوع شبهة وهو احتمال ظهور الخصوص فيه بالتعليل او بالتفسير فلا يكون هو موجبا قطعا وذلك اي تمام ذكره من العام بعد الخصوص مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص وانما قلنا ان الصحيح من مذهب علمائنا رحمهم الله ما ذكرناه انفا لان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط المفسد بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهو عام دخله خصوص اذ كل شرط موافق لمقتضى العقد خارج عن هذا النص واستدل اصحابنا جميعا رحمهم الله على استحقاق الشفعة بالجوار اذا كان من ملاصقه بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بصقبه اي بقربه وقد دخله خصوص فان الشريك في نفس المبيع او في حق المبيع احق من الجار والجار الاقرب احق من الابعد واستدل محمد رحمه الله على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وهو عام دخله خصوص فان بيع المهر جائز قبل القبض سواء كان المهر عقارا او عروضا ودلالة صحة هذا المذهب اي مذهب علمائنا رحمهم الله اجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاحتجاج بالعموم بعد الخصوص فانه قد سبق ان عليا رضي كان يحتج في تحريم الجمع بين الاختين ملك اليمين وطئا بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وبقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتهما اية وحرمتهما اية فصار التحريم اولى وقد خص من قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم البنت والاخت من الرضاعة وان عمر رضي الله عنه كان يحتج على عدم قتال مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام خص منه اهل الذمة وان فاطمة رضي الله عنها كانت تحتج في توريثها من ابيها صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وهو عام خص منه القاتل والكافر والرقيق وامثال ذلك اكثر من ان تحصى ودلالة ان فيه ذلك اي في العام المخصوص شبهة اجماع السلف رضي الله عنهم على جواز التخصيص اي تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الواحد وذلك اي العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضة العام بالقياس فعمل بالقياس في هذه الحالة ولم يترك بالعام المخصوص ولم تصح معارضة خبر الواحد بالقياس عندنا ولهذا اخذ بخبر الواحد في الوضوء عند القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من ضحك منكم قهقهة الحديث وتركنا القياس الصحيح به وصحت معارضة القياس بخبر الواحد ولهذا اخذنا بموجب قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك في حق الناسي وتركنا موجب القياس الصحيح وهو فساد الصوم بالامساك ناسيا وكذلك القياس الصحيح في سبق الحدث في الصلاة يقتضي عدم جواز البناء ثم تركناه بخبر الواحد واذا صلح ان يكون القياس معارضا للعام المخصوص اذ في رتبة من خبر الواحد ثم خبر الواحد فيه شبهة ولهذا لا يوجب

علم ذلك علم ان العام ان الكون بعد ما رضا علم خبر الواحد دل على ان العام المخصوص لم ...

الحلم

(١٤٢) العلم قطعا فالذي دونه وهو العام المخصوص اولى بان يكون فيه شبهة وقد قيل اراد بقوله حتى صحت معارضته بالقياس المعارضة ظاهرا اما في الحقيقة فليست بينهما معارضة لان القياس يلحق المتنازع بالدليل المخصص ويبين انه داخل في الدليل المخصص لا في العام ولا معارضة بين الخاص والعام لانه تبين انه لم يكن داخلا والمعارضة انما يتحقق اذا كان داخلا قال [...] رحمه الله اما الكرخي الى قوله لاحتمال التعليل اقول احتج الكرخي رحمه الله على صحة مذهبه بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي من افراد العام لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فانه تبين ان المخصوص لم يدخل تحت ما اريد به من افراد المستثنى منه ولذلك لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء عند عامة العلماء رحمهم الله خلافا للامام ابي منصور رحمه الله فانه لا يشترط المقارنة عنده لورود دليل الخصوص كذا في تبصرة الادلة والمستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة فيما وراءه لجهالته كما ان المستثنى اذا كان مشكوكا يوجب شكا فيما وراءه حتى اذا قال مماليكي احرار الا سالما او بزيعا لم يعتق واحد منهما واذا كان المستثنى احدهما لانه مشكوك فيه فيثبت حكم الشك فيها واذا
(١٤١) صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه الى ان ياتي البيان واذا كان دليل الخصوص معلوما احتمل ان يكون هو معلولا لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه اي مستبد بصيغته لا يفتقر الى صدر الكلام بمنزلة سائر النصوص والاصل في سائر النصوص التعليل اذ المراد من التعليل هو ان يكون النص معقول المعنى والقياس حجة من حجج الله تعالى كالنص وكان الاصل فيها الموافقة لا التناقض لان ذلك من امارات الجهل تعالى الله عن ذلك ولهذا قال رحمه الله وهو الظاهر اي احتمال التعليل هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل واذا كان كذلك فصح تعليل دليل الخصوص نص قائم بنفسه ولا يدرى بعد التعليل ان حكم الخصوص الى اي مقدار يتعدى واي القدر من الباقي صار مستثنى اي مخرجا فصار بمنزلة جهالة المخصوص وانما توجب جهالة في الباقي فلم يصلح حجة وقوله نص قائم بنفسه احتراز عن الاستثناء فانه لا يحتمل التعليل لمشابهته بالاتفاق لكونه غير قائم بنفسه لافتقاره الى صدر الكلام ودفع لتوهم من يتوهم ان دليل الخصوص لا يحتمل التعليل لمشابهته للاستثناء في الحكم وكذا احتج الكرخي رحمه الله بان صيغة العموم تقتضي الاستيعاب والاستغراق وبعد الخصوص لا يبقى على حقيقتها فلا تصلح حجة وقوله نص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء كما سبق تقريره فاذا كان هو مجهولا فعلى ما قلنا اي في وجه الكرخي رحمه الله يعني اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الباقي كالمستثنى المجهول واذا صار الباقي مجهولا لم يصلح حجة واذا كان المخصوص معلوما بقي العام المخصوص موجبا حكمه في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا من ان دليل يبين ان المخصوص لم يدخل

تحت المراد كالاستثنا واذا كان كذلك فلا يوثر دليل الخصوص فيما ورا الخصوص لكونه غير متعرض له لان
الاستثنا لا يحتمل التعليل لكون المستثنى نحو وما على معنى انه لم يكن مرادا ارادة من صدر الكلام والمعدوم
لا يعلل اذ التعليل بشي والعدم ليس بشي فلا يعلل هو به فكذا دليل الخصوص لا يحتمل التعليل فلا يوثر
فيما ورا الخصوص فيبقى العام في الباقي مع موجبه قطعا كما كان قبل الخصوص قال رحمه الله
ووجه القول الاخير الى قوله معارض للاول اقول وجه القول الثالث ان دليل الخصوص
مستقل بنفسه لكونه كلاما مبتدا بصيغه على حده يتناول بعض ما تناوله العام على حاله موجبه
ولهذا لو تراخى دليل الخصوص كان ناسخا وهذا دليل على استقلاله ولما كان مستقلا سقط بنفسه
اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للمعلوم وهو العام الموجب لحكمه فيما تناوله
قطعا واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص فبقي حكم العام على ما كان بخلاف الاستثنا لانه وصف
وصف قائم بصدر الكلام من حيث انه لا يعقل انفكاك الاستثنا من صدر الكلام كما لا يعقل
انفكاك الوصف من الموصوف من حيث انه وصف وللجهالة اذا قامت بذات تصير تلك الذات
مجهولة واذا كان كذلك سقط دليل الخصوص فانه قائم بنفسه معارض للاول اي العام غير
متصل بالعام اتصال الاستثنا بصدر الكلام ولهذا يجوز انفكاكه عن العام صيغة وافادة
فلا توجب جهالته جهالة ما لم يتصل به وهو العام لان قيام الصفة بذات لا يوجب اتصاف ذات
اخرى بتلك الصفة التي لم تقم هي بها فيسقط دليل الخصوص لجهالته دون العام هذا اذا كان
دليل الخصوص مجهولا اما اذا كان معلوما بقي العام فيما ورا الخصوص موجبا قطعا لا في محل
الخصوص لتحقق المعارضة بين دليل الخصوص والعموم فيه فلم يكن العام موجبا في محل الخصوص
قال رحمه الله ودليل ما قلنا الى قوله فلم يصح ان يعارضه القياس اقول
دليل ما قال علماؤنا رحمهم الله ان العام يبقى حجة بعد الخصوص هو ان دليل الخصوص يشبه
الاستثنا بسبب حكمه وهو البيان لما سبق ان دليل الخصوص يبين ان دليل الخصوص يبين ان
المخصوص لم يدخل في جملة العام المخصوص لانه يرفع حكمه بعد الثبوت كما ان الاستثنا يبين ان
المستثنى لم يدخل في جملة المستثنى منه الا ترى ان دليل الخصوص لا يكون الا مقارنا للعام اذ لو
كان طاريا لكان نسخا لا خصوصا كما ان الاستثنا لا يصح الا مقارنا للمستثنى منه ويشبه
دليل الخصوص لا يصح الا مقارنا للمستثنى ويشبه دليل الخصوص الناسخ بسبب صيغته
لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه مفيد للحكم وان لم يفتقر مع صيغة العام كما ان الناسخ
نص قائم بنفسه منفصل عن المنسوخ واذا كان كذلك فلم يجز الحاق دليل الخصوص بالاستثنا
او بالناسخ بعينه لانه ترجيح من غير مرجح بل وجب اعتبار دليل الخصوص في كل باب اي

في كل اي في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول بنظيره من الاستثنا والنسخ كما هو الاصل في الذي
تردد بين الشبهين واخذ حظا معتبرا من كل منهما فانه يعتبر بهما كالفم لما كان ظاهرا من وجه باطنا من وجه اعتبرناه — بدل فان يعتبر
فاخذ حكما منهما فكذلك هنا فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في المستثنى منه فسقط حكم
العموم باعتبار هذا الشبه وسقط دليل الخصوص في نفسه اذا كان مجهولا اذا اعتبر شبهه بالنسخ فان
الناسخ اذا كان مجهولا لا يثبت النسخ به بل يسقط ويبقى النص الاول موجبا للحكم قطعا فكذلك دليل
الخصوص اذا كان مجهولا يسقط هو ويبقى العام موجبا قطعا كما كان لان حكم العام قائم بصيغته واذا كان دليل
الخصوص مشابها لكل واحد من الاستثنا والنسخ واحد الشبهين يسقط حكم العموم والاخر لا فصار دليل
اعتبار العموم وابطاله تشبيها اذ العام يعتبر حكمه باعتبار شبه دليل الخصوص بالناسخ ويسقط حكمه باعتبار
شبهه بالاستثنا ومشابهتهما اورث الشك فلم نبطله اي العموم بالشك ونقول ان العام لم يبق موجبا
للعلم اعتبارا للشبه دليل الخصوص بالاستثنا المجهول وبقي موجبا للعمل اعتبارا للشبه بالناسخ عملا بالشبهين
او نقول فصار دليل اعتبار دليل الخصوص واهداره مشتبها لانه ساقط الشبهة بالناسخ معتبر لشبهه بالاستثنا
١٤٢ فلم نبطله الى دليل العموم والى دليل الخصوص كما قررناه لكن الاوجه والاولى انصرافه الى دليل العموم
لان الكلام وقع فيه اذ قوله فلم نبطله بالشك انما وقع في مقابلة قول الكرخي رحمه الله ان العام المخصوص لا يبقى
حجة اصلا فلذلك قدمناه في التحرير والتقرير ولذلك قوله فصار الدليل يحتمل دليل العموم والخصوص
كما سبق بيانه هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا وكذلك اذا كان معلوما لانه يحتمل التعليل لكونه نصا قائما
بنفسه وعلى احتمال التعليل يصير ما خرج بالتعليل من افراد العام مخصوصا ايضا من جملة العام بالتعليل كان
الخصوص بالتعليل لم يدخل تحت افراد العام الا على سبيل المعارضة للنص اي للنص العام وبهذا افترق عن الناسخ
فانه يرد على سبيل المعارضة للمنسوخ واما دليل الخصوص فلم يعارض النص العام لانه لبيان ان المخصوص لم
يدخل في جملة افراد العام في حق الارادة فكذلك التعليل يبين ذلك واذا كان كذلك فيصير الخارج بالتعليل
مخصوصا من جملة العام كانه لم يدخل لانه صار مخصوصا على سبيل المعارضة اولا نه دخل على سبيل المعارضة للنص
العام اذ العلة نوع النص فلا تصلح ان تكون معارضة له واذا كان كذلك فوجب العمل بالتعليل الخالية عن معارضة
النص فيصير قد تناوله النص العام مجهولا لانه لا يدري اي القدر صار مخصوصا فاشبه دليل الخصوص اذا كان
مجهولا واوجب خروج العام من ان يكون حجة فيما ورا المخصوص لجهالته فان قيل قد ثبت ان دليل الخصوص يشبه
الاستثنا بحكمه ويشبه دليل النسخ بصيغته وكل واحد من الاستثنا والناسخ لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل
الخصوص كما لا يعلل الاستثنا والناسخ كما قلنا لما كان دليل الخصوص مستبدا قائما بنفسه خرج عن ان يكون
استثنا ولما كان لا يرد الا مقارنا خرج عن ان يكون ناسخا فصار شيئا اخر سواهما فعلل لهذا وان لم يعلل الناسخ

والمستثنى لان عدم جواز التعليل فيهما باعتبار معنى اخص بها وهو كون المستثنى غير قايم بنفسه
او كونه معدوما في الحكم والعدم لا يعلل وكون الناسخ معارضا للنص والتعليل على وجه المعارضة لا يصح
وهذان المانعان غير موجودين في دليل الخصوص فيعلل لساير النصوص ومثل هذا الصنيع قول علماونا
رحمهم الله في اثبات السببية لوقت الصلاة لان الادا يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد بالتعجيل فان
قالوا لا يصح اثبات السببية بهذين الوصفين لان في الوصف الاول مشاركة الظرف لان الادا لا يختلف
باختلاف الظرف حتى اوجب كراهية الصلاة في الارض المغصوبة وفي مكان يقرب النجاسة وعند احرار
الشمس في الوصف الثاني مشاركة الشرط لان المشروط يفسد قبل وجود الشرط كالصلاة قبل الوضوء
فعلم بهذا ان هذين الوصفين لا يدلان على السببية قلنا لما اجتمع هذان الوصفان المتغايران في وقت
الصلاة صار شيا اخر سواهما ثبت له وصف سوى وصف الشرطية والظرفية فانه بالوصف الاول
خرج عن مشابهة الشرط اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فان الصلاة بالوضوء المنوي
كالصلاة بالوضوء المنوي وبالوصف الثاني خرج عن مشابهة الظرف لان الادا المحصل في الوقت لكون
وجود الفعل لا يتصور فيه قبل وبعد فصار شيا اخر وهو كونه سببا يوضحه ان للظرف وصفين احدهما انه ينفصل
عن المظروف وما ينفيهما ان صفة الظرف لا تختلف باختلاف صفة الظرف وكذلك للشرط وصفان احدهما فوت
الادا عند فوت الشرط وثانيهما فساد تعجيل المشروط قبل وجود الشرط فاجتمع هاهنا للوقت احد وصفي
الظرف وهو اختلاف صفة الادا باختلاف صفة الوقت واحد وصفي الشرط وهو فساد تعجيل المشروط
قبل وجود الشرط فاورث ذلك الاصل للوقت وصفا اخر سواهما وهو السببية لخروجه من كل واحد
منهما بوصف لمفارقته عن الاخر ونظير هذا ايضا ما قال ابو حنيفة رحمه الله في تقسيم الديون بقوي
وضعيف ووسط فلما اخذ الوسط احد وصفي القوي واحد وصفي الضعيف حصل له حكم اخر سواهما
اما الدين القوي فهو بدل مال الاتجار كثمن عروض التجارة والدين الوسط هو بدل مال ليس للتجارة
كثمن ثياب البذلة والمهنة وعبيد الخدمة والدين الضعيف هو بدل ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع
وبدل الصلح عن دم العمد وبدل الكتابة والسعاية ففي الدين القوي يلزم بعد قبض اربعين درهما
درهم وفي الدين الوسط يلزم بعد قبض مايتي درهم خمسة دراهم وفي الدين الضعيف يلزم بعد قبض
مايتي درهم خمسة دراهم اذا حال الحول عنده فكان للدين القوي وصفان كونه بدل مال وكون ذلك
المال مال التجارة وللضعيف عدم ذينك الوصفين جميعا فشابه الوسط القوي باعتبار انه بدل المال
وشابه الضعيف باعتبار انه ليس مال التجارة فثبت له حكم بين الحكمين حتى اشترط قبض النصاب اعتبارا
بالضعيف ولم يشترط الحول لان الحول اعتبارا بالقوي عملا بالشبهين قوله هذا على اعتبار صيغة النص
اي هذا الذي ذكرناه من احتمال دليل الخصوص من حيث الحكم شبهة بالاستثنا لان الاستثنا تكلم بالباقي

بعد الثنا

١٤٣

صدر الكلام

بعد الثنيا فلم يبق موجبا مقدار المستثنى فكان المستثنى عدما لانه ليس بمراد من صدر الكلام
او لكونه معدوما العدم الاصلي والعدم لا يعلل لان التعليل انما يكون لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع والعدم لا يتصور تعديته لكونه نفيا محضا والتعدية انما تكون للموجود وقيل لان التعليل امر
وجودي فلا يرد على العدم وقيل لان العلة لا تخلو من ان تكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية
فلا يمكن اضافة العدم اليها لان العدم سابق على وجودها ولان العدم نفي محض على ما عرف في الكلام
فيستحيل اسناده الى المؤثر وان كانت عدمية فكذلك لا يمكن الاضافة اذ العدم لا يسبق العدم فان
قيل علة العدم عدم العلة قلنا ليس كذلك لان العلة صفة وجودية ومحال ان يكون العدم موصوفا
بالصفة الوجودية وكذلك المعلولية صفة ثبوتية فاستحال كون المعدوم معلولا لاستحالة قيام الموجود
بالمعدوم فكان العدم لا يعلل ولا يعلل به واذا كان كذلك فدخلت الشبهة ايضا باعتبار كون دليل
الخصوص معلوما كما دخلت باعتبار كون دليل الخصوص مجهولا ثم اعتبار دليل الخصوص بالاستثنا لا يوجب شبهة كون ه
في العام لانه لما لم يعلل دليل الخصوص التعليل بل العام بقي موجبا لشبهه بالاستثنا ولم يبق موجبا قطعا
لشبهه بالناسخ عملا بالشبهين وهذا خلاف الناسخ اذا ورد معلوما في بعض ما تناوله النص اذ الحكم ١٤٣
فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل اي يرفع الحكم على طريق المعارضة للمنسوخ لا على
سبيل بيان ان المنسوخ لم يدخل تحت صيغة النص الذي صار بعضه منسوخا واذا كان عمل الناسخ
على طريق المعارضة تصير العلة الى التعليل معارضا للنص العام الذي نسخ بعضه ان صح تعليل الناسخ
فانه لا يجوز اذ شرط التعليل ان لا يكون هو معارضا للنص واذا كان كذلك لم يصح تعليل الناسخ
والحق بما لا يحتمل التعليل اصلا فلم يتغير ما بقي من النص المنسوخ بعضه عما كان عليه وهو كونه موجبا
للقطع وقوله لاحتمال التعليل ليس بدليل لقوله لا يتغير لانه لا يناسب المدعى لان احتمال التعليل
يوجب التغير فلا يصلح دليلا لعدم التغير بل المراد ان احتمال التعليل في النسخ لا يوجب التغير
فيما بقي لان العلة لو صحت هاهنا لكانت معارضة للنص العام الى اخر ما سبق تقريره فاما هاهنا اي في دليل
الخصوص فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لا يدخل تحت حكم العام
فلا يصير التعليل حينئذ معارضا للنص فيعتبر احتمال التعليل فيه واذا ثبت ذلك الاحتمال
اوجب ذلك شبهة فيما بقي فلم يخرج العام عن دلالته بالشك والاحتمال وصار الدليل اي العام
الذي خص منه البعض مشكوكا باصله وخرج عن ان يكون قطعا فاشبه دليل القياس اي الدليل الذي
هو القياس من حيث ان الشبهة تمكنت في اصله والاحتمال بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه تمكن في اصله
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فكان هو اقوى من القياس
فلم يصح ان يكون القياس معارضا له قال ـــــــ رحمه الله ونظير هذه الجملة الى قوله فصار هذا

وابي يوسف رحمه الله

عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر رحمه الله لا يجوز ذلك البيع كما اذا كان احدهما حرا كذا في المبسوط
فصار هذا من قسم دليل النسخ حيث رفع الحكم الثابت في مقدار ما تناوله النص الناسخ بعد الثبوت وبقي
ما وراء ذلك من حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ قال [redacted] رحمه الله ونظير دليل الخصوص الى اخر الباب
اقول نظير دليل الخصوص من الفروع مسئلة البيع بخيار الشرط فان البيع به ينعقد صحيحا كما لم يكن فيه خيار الشرط
وفي حق الحكم كانه لم ينعقد لان الحكم متعلق بسقوط الخيار لان شرط الخيار داخل في الحكم دون السبب لما ياتي
في موضعه ولهذا اذا سقط الخيار استحق المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة اعتبارا للسبب
واذا اعتق المشتري العبد المبيع والخيار للبائع ثم سقط خياره لم ينفذ العتق اعتبارا للحكم وعلى هذا قال
في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار
منهما ويسمى ثمنه اي يفصله فاما اذا اجمل الثمن كله لم يفصله ولم يعين الذي فيه الخيار من العبدين او عين احدهما
ولم يعين الاخر اي عين الذي فيه الخيار ولم يفصل الثمن او لم يعين الذي فيه الخيار وفصل الثمن فانه لم
يجز البيع وهي ثلاث صور كما ذكرنا وذلك لان ما شرط الخيار له اذا كان مجهولا كان العقد في الاخر ابتدا
١٤٤ في المجهول وانه لا يصح واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الاخر ابتدا بالحصة
فلا ينعقد صحيحا وشرط الخيار باعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة لكن دليل الصحة لا بد ان يكون اتى
دليل الفساد وقد وجد هنا ذلك وهو اعتبار جانب الحكم فيفسد العقد وقوله لان الخيار لا يمنع
الدخول في الايجاب الى اخره بيان ان البيع بشرط الخيار نظير دليل الخصوص وذلك لان شرط الخيار لا يمنع
الدخول في الايجاب اي في السبب ويمنع الدخول في الحكم وهو ثبوت الملك فصار شرط الخيار في السبب
نظير دليل النسخ لكون الخيار غير مانع دخول العبدين تحت الايجاب كما ان الناسخ لا يمنع الحكم الداخل تحت
لفظ النص المنسوخ قبل ورود النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء لان الخيار يمنع دخول المبيع في الحكم كما ان
الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم المستثنى منه واذا كان كذلك فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع
اي بعينهما لجواز البيع اعتبارا لشبه شرط الخيار بالاستثناء لان الخيار لما منع من دخول المبيع في الحكم كان
المبيع واحدا لا بعينه فيما سبق من مسئلة الزيادات وحينئذ لا بد من اعلامه وتعيين ثمنه بمنزلة الحر
والعبد فانه اذا جمع بينهما وباعهما لا بد ان يعين الثمن والمبيع لجواز البيع عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قوله بمنزلة الحر والعبد متعلقا بقوله وفي الحكم نظير الاستثناء
فيكون ذكره لتحقيق نظير الاستثناء لما سبق ان الحر ليس بمحل للبيع فلا يدخل تحت العقد اصلا منه ؟ ؟
كما ان المستثنى لا يدخل تحت حكم المستثنى واذا وجد تعيين المبيع واعلام حصته من الثمن صح بحصته
البيع اعتبارا لشبه شرط الخيار لان الخيار داخل في السبب فلا يكون اشتراط قبول الذي فيه الخيار كاشتراط
قبول غير المبيع في البيع فلا يفسد البيع بخلاف الحر والعبد وما شابه ذلك كالحي والميت والخل والخمر

والناسخ

دليل النسخ اولى ـــــ نظير للجملة التي سبق ذكرها وهي الاستثناء ودليل الخصوص من الفروع
ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد وجمع بينهما بثمن واحد او الى حي وميت اي الى شاة ذكية وميتة او الى خل
وخمر فالبيع باطل فيهما بالاتفاق لان احد المبيعين وهو الحر او الميتة او الخمر لم يدخل تحت عقد البيع اصلا
لعدم محلية للبيع فبقي الاخر وهو العبد او الذكية او الخل وحده بحصته من الثمن ابتدا اذا تم على المبيعين
والبيع بالحصة ابتدا لا يصح كما اذا قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسمت على قيمته
وعلى قيمة هذا العبد الاخر لان الحصة مجهولة وجهالة الثمن تمنع جواز البيع وكذلك اذا قال بعت منك هذين
العبدين بالف درهم الا بمقدار ما يخص هذا العبد حصته من الالف انه باطل لانه امتنع دخول المستثنى
تحت العقد بواسطة الاستثناء فكان بيعا بالحصة ابتدا اما اذا سمى لكل واحد منهما ثمنا فكذلك الجواب
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد بما سمى بمقابلته لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع
ابتدا وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في الاخر لان تاثيره في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية
واحدهما ليس بتبع للاخر او باعتبار انهما شيء واحد وليس كذلك اذا كان كل واحد منهما منفصلا عن الاخر في العقد
الا ترى انه لو هلك احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الاخر وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع البائع بينهما في
الايجاب شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر بدليل ان المشتري لا يملك العقد
في احدهما دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط
الفاسد فصارت هذه الجملة اي التي ذكرت الان نظير الاستثناء لان الاستثناء جعل الكلام عبارة
عما وراء المستثنى حكما وان احد المبيعين في الجملة المذكورة لم يدخل تحت عقد البيع اصلا واذا باع عبدين
فمات احدهما قبل التسليم او استحق احدهما او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا صح عقد البيع في الباقي
منهما دخل في البيع باعتبار قيام صفة المالية والتقوم فيه وهو المعتبر في المحل لتناول العقد اياه
فيصح العقد فيه بحصته لانه بيع بالحصة بقاء لا ابتدا اذ العقد تناول العبدين ثم خرج احدهما لتعذر
التسليم بهلاكه وانه يجوز اذ الجهالة طارية وهي لا تمنع الصحة بخلاف الجهالة المقارنة وكذلك المدبر
والمكاتب يدخلان في البيع لان دخول الادمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود في المدبر والمكاتب
وانما امتنع حكم البيع في حقهما صيانة لحقهما وهو حق العتق الثابت لهما فصار ذلك بمنزلة ما لو استحقه غيرهما
بان باع عبدين فاستحق احدهما جاز البيع في الاخر سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم يوضحه ان بيع المدبر ليس
بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه جائز وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر
نفذ قضاؤه وكذلك المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين
واذا كان كذلك فصار الاخر باقيا في العقد بحصته بقاء لا ابتدا فلا يمتنع وكذلك اذا كان احد المبيعين ام الولد عند لا ابتدا
علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه

في قول ابي حنيفة رحمه الله فانه لا ينعقد البيع في العبد والحي والخل عنده لانه يعتبر اشتراط قبول
العقد في الحر وامثاله شرطا فاسدا في الاخر وهو العبد واشباهه وان عين الثمن لان الحر لا يدخل تحت الايجاب
عين الثمن اولم يعين فكان ذلك اشتراط قبول غير المبيع في البيع وانه شرط فاسد يفسد به البيع ولانه بيع
٥٥ بالحصة ابتدا لان الحر لم يدخل تحت العقد اصلا وكذا اخواته والبيع بالحصة ابتدا فاسد لما مر بخلاف اشتراط
قبول العقد فيما فيه الخيار فانه ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار منعقد صحيحا من حيث السبب
فكان العقد في الامر لازما كما اذا جمع بين قن ومدبر في البيع فان العقد في القن يكون لازما فان قيل بانه
الخيار لما كان داخلا في العقد صيغة وجب ان يصح البيع فيما ضم اليه وان لم يعين الثمن كما في المدبر فانه
يصح العقد فيما ضم اليه وان لم يعين الثمن لانه صار بيعا بالحصة بقا فكذا هنا قلنا شرط الخيار وان دخل
على الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وههنا قد انعدم الحكم بنص قايم وهو شرط الخيار فلم يبق للعقد تاثير
في حق الحكم بهذا النص واذا لم يظهر انعقاد العقد في حق الحكم بنص قايم امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه
امتنع عمل العقد فصار كبيع الحر فانه امتنع عمله لعدم المحل فصار بيعا بالحصة ابتدا كما في الحر بخلاف المدبر اذا
انعقد العقد في حق الحكم جهل ثمن الباقي الان فكانت جهالة طارية وانها لا تمنع صحة العقد فصار هذا
المجموع الذي ذكر نظير الاستثنا والنسخ ودليل الخصوص فيما اذا باع عبدا بشرط الخيار قال
رحمه الله باب الفاظ العموم الى قوله لكل قسم يتناوله اقول لما ذكر رحمه الله ماهية
العام لغة وشرعا ثم ذكر احكامه من انه يفيد القطع او غيره وما اختلف فيه قبل المخصوص
وبعده شرع في ذكر الالفاظ التي يحصل بها العموم فقال الفاظ العموم قسمان عام بصيغته اي
بلفظه ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما القسم الاول فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات ونحو ذلك اي اذا عري عن لام التعريف وعن الاضافة كرجال ونساء ونحو
ذلك بدليل قوله بعد ذلك وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة الى اخره
وان الاختلاف في الجمع المنكر وهذا عند علماينا رحمهم الله ومن تابعهم كالجبائي وغيره وذهب غيرهم
من الاصوليين الى ان الجمع المنكر ليس بعام احتج القايلون فيه بالعموم بوجوه الاول ان صيغة
الجمع المنكر موضوعة للجمع لغة يقول رجال ثلاثة والف فصاعدا وكذا معناه موضوع للجمع وكذلك الجمع
المنكر متناول لكل ما يطلق عليه اسم الجمع واد في الجمع اي الجمع المنكر ثلاثة صرح بذلك محمد رحمه الله في السير
الكبير ولهذا قلنا لو اوصى قال لفلان علي دراهم الا زيد بما اكثر من ذلك فصار هذا الاسم اي اسم الجمع المنكر
عاما متناولا لجميع ما ينطلق هو عليه كعبيد فانها عام في الرجال الموقوفة وكنسا في الاناث غير ان الثلاثة
اقل ما يتناوله هذا الجمع فصار هو اولى بها للتيقن ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبيدا فعليه كذا او
ان تزوجت نسا ان ذلك الكلام او الجمع يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ان ادنى الجمع ثلاثة والكلمة عامة

اي كلمة العموم تعم ما يتناوله صيغة العموم كالعبيد فان الافراد كلها نحو الثلاثة والاربعة وغيرها
اذ على كل واحده منها يقع اسم عبيد فيتناوله اسم عبيد الاربعة كتناوله الثلاثة فان قيل صح انتزاع الجمع
المنكر من الجمع المعرف فانه يقال رجال من الرجال دون العكس والمنتزع منه اكثر من المنتزع
فكان المعرف شاملا لجميع ما ينطلق عليه دون المنكر فكان المنكر اسم الجمع وهو ايوجد في الثلاثة
ولا وجه للحمل على الكل قلنا قد ثبت بما سبق ان الجمع المنكر موضوع للجمع ومعنى الجمع ثابت
في الثلاثة وفي كل آحاد الجمع فكان شاملا للكل لشمول معناه واما اذا انتزع هو من الجمع المعرف
فقد حمل على البعض بوجه محلا بما ذكرناه من الدليل الوجه الثاني ان اطلاق الجمع المنكر على كل بعض
محمل على استغراق الجميع حمل على جميع حقايقه فكان اولى بخلاف نحو رجل فانه لا يصح اطلاقه
على الجميع الوجه الثالث ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وانه منتف
بالاتفاق واحتج من قال ان الجمع المنكر ليس بعام بوجهين الاول القطع بان رجالا في
المجموع كرجل في الوحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على البدل فكذلك رجال حقيقة لكل
١٤٥ جمع على البدل والجواب المنع من ان رجالا في المجموع كرجل في الوحدان وسنده صحة اطلاق
الجمع المنكر على كل المجموع بطريق الاستغراق كما يقال رجال الف فصاعدا وعدم صحة اطلاق رجل
على الجميع بصفة الاستغراق الوجه الثاني انه لو قال عندي لفلان عبيد صح تفسيره باقل
الجمع ولو كان للعموم لما صح تفسيره بذلك لان صيغة العموم لم توضع لاقل الجمع والجواب ان
تفسيره باقل الجمع لكونه متيقنا به اذ هو اقل ما تناوله هذا الجمع لا لكون صيغة العموم موضوعة
له بدليل صحته ووقوع هذا الجمع على ورا الثلاثة كما سبق بيانه قال رحمه الله وقد
يصير هذا النوع مجازا عن الجنس الى قوله على احتمال الكل اقول ان النوع
الاول من الفاظ العموم وهو العام بصيغته ومعناه قد يصير مجازا عن الجنس اذا دخله
لام التعريف لان لام التعريف للعهد في الاصل تحقيقا بان تقدم منكر صريحا نحو
جاني رجل فقال الرجل كذا وكقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول
او تقديرا بان تقدمه منكر تقديرا كقولك انطلق رجل الى موضع كذا والمنطلق ذو وجد
بان تقدم منطلق تقدير الدلالة انطلق عليه ولا عهد في اقسام الجموع كالثلاثة والاربعة وغيرها لكون معهودا بتعريف
اللام تعريفا لها تحقيقا او تقديرا اذ لم يوجد جمع في الجموع اولى من غيره بان يكون معهودا فانصرف
اليه فجعل الجمع للجنس مجازا ليستقيم تعريف اللام فيه لانه حينئذ يتناول المعهود من ذلك الجنس في
الجنس معنى الجمع ايضا اذ في كل جنس يوجد معنى الجمع ولا يوجد معنى الجنس في الجمع اصلا وذلك لان الجنس
اذا اريد به الكل يوجد فيه معنى الجمع وهو الثلث فصاعدا فكان معنى الجمع في الجنس اي من كل

من كل وجه واذا اريد بالجنس الجمع لا يوجد فيه معنى الجنس اصلاً اذ الجنس ما يتناول الواحد ويحتمل الكل
وان ذلك غير موجود في الجمع لان الجمع لا يتناول الواحد اصلا بطريق الحقيقة عند الجمهور فلا يكون معنى الجنس
على هذا التقدير موجوداً في الجمع فعلم بهذا ان معنى الجنس فايت واما معنى الجمع فمراد من الجنس من كل وجه واذا كان
كذلك كان في جعل الجمع عبارة عن الجنس اذا دخل عليه لام التعريف عمل بالوصفين اي وصف تعريف
العهد اذ كل جنس معهود وبوصف الجمعيه ولو حمل الجمع على حقيقته بطل حكم اللام اصلا وهو العهد فصار
حمل الجمع المعرف على الجنس اولى اعتباراً للوصفين المذكورين وحينيذ يتناول الواحد ويحتمل الكل ويويده
قوله تعالى لا تحل لك النسا من بعد اي من بعد التسع فان عدم الحل هنا لا يختص بجميع النسا لكون الحكم في
الواحدة كالحكم في الجمع وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال ان تزوجت النسا او اشتريت العبيد او كلمت
الناس فامراته طالق ان ما ذكر من الجموع المعرفة يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا ان الجمع المعرف صار عبارة
عن الجنس فسقطت حقيقته الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على ذلك الواحد كل الجنس لانه يراد به نفس الماهية
وهي واحده الا انها في الخارج يتكثر تلك الماهيه توجد في كل فرد من الافراد والاشخاص الا ترى انه اي ان الشان
والامر لولا غير الواحد من الافراد لكان الواحد كل الجنس فان ادم صلى الله عليه وسلم كان وحده كل جنس الرجال
في الخارج وحوى رحمها الله كانت وحده كل جنس النسا في الخارج كما يقال كل شكل مربع اذا لم يوجد في
الخارج من الاشكال الا المربع واذا كان اسم الجنس حقيقه لكل واحد منها فلا يسقط هذه الحقيقه الجنسية
وسعر بسبب مزاحمة الكثير فصار الواحد للجنس مثل الثلاثه للجمع على معنى ان الجنس يتناول الواحد فصاعدا
كما ان الجمع يتناول الثلاثه فصاعدا وصار ما ذكرنا من الجمع المعرف مثل من حلف لا يشرب الما في حق الحكم فانه يقع
الحلف على القليل من الما على احتمال كله ولهذا اذا نوى الكل يصح ولا يحنث قط ويدين قضا لانه نوى حقيقة
كلامه بخلاف ما اذا نوى التخصيص في لفظ العام فانه لا يدين قضا فان قيل لو صار الجمع المعرف باللام
جنسا لصار كالفرد المعرف باللام وليس كذلك فانه يصح ان يقال جاني الرجال كلهم ولا يصح جاني الرجل كلهم قلنا كلهم
لا نسلم انه لا يصح وذلك لان في اللفظ اذ اللفظ الرجل فرد حقيقه وكلهم تاكيد للجمع فلذلك لم يستحسن اعتبارا
للفظ لكنه اعتبار احسن من اعتبار المعنى لانه عام والعبرة للمعاني دون الالفاظ او نقول لفظ كلهم تاكيد
لما احزاوه يصح افتراقها حسا او حكما والرجال ذات اجزا لفظا ومعنى بحسب الحقيقه فيحسن تاكيدها بلفظ
كلهم بخلاف الرجل فانه وان كان ذا اجزا لكنه معنى لا لفظا لكونه مفردا للفظ حقيقته فلا يحسن تاكيده بكلهم قال
رحمه الله اما العام بمعناه دون صيغته الى قوله بغلاته الجمع كرهط وقوم ونحو ذلك كطايفة وجماعة فان لفظ رهط
وقوم كلفظ زيد وعمرو في الافراد ومعناه جمع كرجال ونسا كالمطر فانه اسم للجمع وحمر واحمره جمع حمار
ولما كان رهط ونحوه فرداً بصيغته عاما بمعناه كان اسما للثلاثه فصاعدا وذكر في الصحاح الرهط ما دون
العشره من الرجال لا يكون فيهم امراة والقوم الرجال دون النسا بخلاف الطايفة فانها اسم

الواحد

للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة اي ان
الطايفه وفي بعض النسخ ان ما ذكر وهو الطايفه تقع على الواحد فصاعدا وكذا قال قتاده رحمه الله في قوله تعالى
وليشهد عذابهما طايفة من المومنين انها الواحد فصاعدا وذلك لان الطايفه نعت فرد وهو الطايف فصارت
جنسا بعلامة الجماعة فان التا لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكراميه اذ الطايفه في اصلها نعت المراة الواحده من طاف
يطوف كالذاهبة والقاعدة لكنها غير مرادة ههنا بالاجماع فتعين ان يكون التا علامة للجماعة فان كل جمع مونث
وعلامتها التا وقد وجدت في الطايفه فتكون لجماعة قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه الله ويحتمل ان
يكون المراد بعلامه الجماعة علامة للجمع فان التا هي لتاكيد معنى الجمع كالحجارة على ما صرح في المفصل ولما اجتمع
في الطايفه دليلان الفردية للنعت والجمعية للتا حملناها على الجنس لكون عملا بها اذ الاصل في تعارض الادلة
وهو الجمع ولكون الطايفة تتناول الواحد فصاعدا افردها المصنف رحمه الله بالذكر حيث قال ونحو ذلك مثل
الطايفة ولم يدخلها تحت القوم والرهط لكونهما ينطلقان على الثلاثه فصاعدا فان قيل لما كان لفظ الرهط
مفردا ومعناه جمعا كالطايفه حيث اجتمعت فيها علامة فرد وجماعة كما مر ذكره ينبغي ان يتناول هو
الواحد فصاعدا كالطايفه قلنا اجتمع في لفظ الطايفه علامتان ولم يجتمع في لفظ رهط تلك فافترقا
١٤٦ ولين سلمنا انه اجتمع في نحو لفظ رهط جاذبان جاذب يجذب الى اللفظ وجاذب يجذب الى المعنى وهو
الجماعة للجمع بينهما وجعلناه للجنس دفعا للتعارض لانا نقول لو جعلناه للجنس لفات معنى الجماعه اصلا
لان في الجنسيه لا حاجه الى الجماعه كذا قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله قال
رحمه الله ومن وكذلك كلمة من الى قوله ولم يوحد اقول من العام بمعناه دون صيغته كلمة من فانها
تحتمل العموم لكونها عامة المعنى الا ترى انه اذا قيل من في الدار صح في جوابه فلان وفلان وفلان وتحتمل
الخصوص لكونها مفردة اللفظ ولهذا صح في جواب من قال من انت انا فلان قال الله تعالى ومن يقنت
منكن لله ورسوله وتعمل صالحا الايه ثم احتمالها العموم انما يكون اذا وصلت بغير المعهود فاما اذا وصلت
بالمعهود فانها للخصوص والاصل فيها العموم قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال صلى الله عليه
وسلم يوم فتح مكة من دخل دار ابي سفيان فهو امن قال ثابت البناني رحمه الله انما قال صلى الله عليه وسلم
هذا لانه عليه السلام اذا اوى بمكة فدخل دار ابي سفيان امن ثم الخصوص انما هو بعارض قال الله
تعالى ومنهم من يستمعون اليك فانه اخبار عن قوم معهودين ينظرون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا الاصل وهو ان كلمة من للعموم بحسب الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبيده من شاء
عبيدي العتق فهو حر فشاوا جميعا عتقوا لان كلمة من يقتضي العموم وقد اضاف المشيه الى من وكذا كلمة
كلمة من بقوله شا وشا وصف عام فيتم كلمة من بعموم الوصف نعم العتق ترجيحا لجانب المعنى وجانب كلمة

من نوع تمييز الجنس وتبيينه وهذا بالاتفاق لما ان كلمة من الموضوعة للخصوص لما كانت تعم بعموم الصفة
فقوله لا اكلم رجلا كوفيا يعم بما هو الموضوع للعموم من حيث المعنى بالطريق الاولى ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله فيما
اذا وقعت المشيئة وغيرها من الافعال صفة للمخاطب هل تبقى كلمة من على عمومها ام لا فذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى انها تعمل بالتعميم والتبعيض لانها لم تبق على عمومها بان هذا فيما اذا قال لغيره من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى انها تبقى على عمومها للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من تعم العبيد وكلمة
من لتمييز عبيده من غيرهم وهم المكاتبون والاماء كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فان من فيه للبيان   تمايز
وتمييز الاوثان واضافة المشيئة الى الخاص وهو المخاطب لا تغير العموم الثابت بكلمة من كما في قوله تعالى فاذن
لمن شئت منهم وقوله تزوج من شئت من نسائي وقال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى
جمع بين كلمة التعميم وكلمة التبعيض فان من للتعميم ومن للتبعيض حقيقة فصار امر المولى متناولا بعضا
عاما اعتبارا لمعنى الخصوص مع العموم من غير ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الترجيح يؤدي الى اهمال احدهما
وانه خلاف الاصل الذي هو الاعمال واذا قصر الامر بالاعتاق على الكل بفرد واحد نظرا الى كلمة التبعيض
كان ذلك عملا بهما اي بكلمة التعميم والتبعيض وهذا الذي قلنا ان للمامور ان يعتقهم الا واحدا منهم عمل بحقيقة   بره
التبعيض فان قيل ان قوله عبيدي جمع يتناول الثلاثة كما عرف فينبغي ان يعتق بعض الثلاثة عند ابي
حنيفة رحمه الله والثلاثة عندهما قلنا انما يتناول الجمع الثلاثة لكونها متيقنا بها ولم يدل دليل على ورائها
لكونه معلوما عدده اما هاهنا فقد دل الدليل على ارادة الجميع وهو اضافة المولى العبيد الى نفسه وبالاضافة
صار الجمع معلوم العدد فيعتق الجميع في المسألة الاولى عند الكل وكذا عندهما في المسألة الثانية وعنده يعتق
فيها الجميع الا واحدا عملا بكلمة التعميم والتبعيض من غير ترجيح وانما رجحنا التعميم في قوله تعالى فاذن
لمن شئت منهم وقوله تزوج من شئت من نسائي فيهما من قرينة دالة على التعميم وهي قوله تعالى واستغفر لهم
الله وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض
نظرا الى كلمة التبعيض الا انه اي ان ذلك البعض موصوف بصفة عامة وهي المشيئة فيرتفع فيه جانب
العموم فسقط الخصوص اي التبعيض بذلك الوصف العام بخلاف قوله من شئت من عبيدي عتقه
فان المشيئة قد اضيفت الى الخاص وهو المخاطب فيبقى معنى الخصوص فيه معتبرا مع العموم عنده
فيتناول بعضا عاما فان قيل ينبغي ان يعم الكل في هذه الصورة ايضا لان كل شيء العتق عام وهو
العبيد قلنا الاعتبار في الصفة جهة الفاعل لا جهة المفعول المشيئة في قوله اعتق من عبيدي من
شئت عتقه خاصة باعتبار الفاعل وهو المخاطب وان كانت عامة باعتبار المفعول والاعتبار للفاعل
لانه بمنزلة جزء الفعل والمفعول فضلة وكذلك الضرب ونحوه والى هذا اشار القاضي فخر

الدين رحمه الله في الجامع الكبير ثم ان كلمة من تحتمل الخصوص لكونها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل
وعند الابهام يحتمل ان يراد بها الخصوص والوحدة وان يراد بها العموم والكثرة ولهذا لو قيل من في الدار
صح الجواب بكل من يعقل واحدا كان او جماعة ولا يصح الجواب عنه بالشاة والثوب ونحوهما مثال
الخصوص في كلمة من ما قال محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل واحد فله نفله وان دخل اثنان معا او اكثر فصاعدا لم يستحق واحد منهم شيئا من النفل لان الاول
اسم للفرد السابق فلما قرن لفظ الاول بكلمة من وهو تصريح بالخصوص دل ذلك على الخصوص وذلك لان
كلمة من تحتمل العموم والخصوص وكلمة الاول محكمة في الخصوص لانها اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره فلما
قرن بينهما حمل المحتمل على المحكم فكان بمنزلة من قال لفلان علي الف درهم وديعة لان كلمة علي للايجاب وهي
تحتمل ايجاب الحفظ بكون المال وديعة عنده وتحتمل ايجاب المال في ذمته بسبب الدين وقوله وديعة
محكم في الايداع فكذلك هاهنا واذا كان كذلك تعين بذلك جانب الخصوص وسقوط العموم فلم يجب النفل
الا لواحد سابق على الجماعة في الدخول ولم يوجد ذلك قال رحمه الله وقسم اخر كلمة كل الى
قوله وصارت الخصوص اقول قسم اخر من العام بالمعنى دون الصيغة كلمة كل وهي للاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت وقال انا كل شيء خلقناه
بقدر ومعنى الافراد ان يعتبر كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل منفردا كان ليس معه
غيره وهذا معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هي اليه لغة كان كلمة كل صلة يتوصل بها الى الاشتمال
على ما لم يستعمل هي مفردة لخلوها عن الفائدة فلا يقال ابتداء كل جاء وانما قال كانها صلة لان الصلة
الحقيقية انما هي الحروف دون الاسماء وهذه الكلمة اسم حقيقة فلا تكون صلة حقيقة وانما هي
مشابهة لها من حيث انها لا تستعمل مفردة كهي وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله كانها
صلة للذي اضيفت هي اليه كالنفس في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما شبهها بالصلة لان
الصلة لا تستعمل بدون الموصول فكذلك كلمة كل لا تستعمل بدون المضاف اليه والمضاف اليه ذكر
اليه اما لفظا او تقديرا وانما ذكر هذا لبيان ان المقصود هو المضاف اليه فلذلك اعتبر كل مسمى منفردا كان ليس
معه غيره ثم ان كلمة كل عند العموم تخالف كلمة من اذا كانت عامة في ايجاب الافراد فان كلمة كل توجب
عموما اعتبر فيه صفة الافراد وكلمة من توجب عموما لم تعتبر فيه ذلك وانما اعتبر فيه صفة الاجتماع
ويظهر تفاوت ذلك في المسائل الاتية فاذا دخلت كلمة كل على النكرة اوجبت العموم فيها اي عموم
الافراد كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فان كل امرأة يتزوجها تطلق على العموم لان اصلها ان
توجب العموم فيما دخلت به من الاسم ولهذا لا تصحب كلمة كل الافعال الا بصلة وهي ما فاذا وصلت هي
بذلك اوجبت حينئذ عموم الافعال وتصحبها الفعل دون الاسم فيقال كلما ضرب ولا يقال كلما رجل

قاعدة كلية في الخصوص ... العموم ... ايضا

وانما

قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقال تعالى كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله وقال الشاعر كلما قلت خلت دلا بمجلسنا بعث الله ثقيلا الجلس فعلى هذا
اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوجها مرارا تطلق في كل مرة لان كلمة كلما تقتضي التكرار
وعن الشيخ الامام الزاهد الصفار رحمه الله انه قال لفظ التكرار التي يتناطق بها الفقها في هذه الكلمة
ليست على تحقيق معنى التكرار لان التكرار في العدد مرة بعد اخرى والفعل لا يحتمل ذلك فكان
كلمة كل فانها لتعميم الاسما ولا يلزم من تعميم الاسما تعميم الافعال حتى لو قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوج تلك المراة ثانيا لا تطلق بخلاف كلما تزوجت امراة فهي طالق فانه
يوجب العموم بجملة كل على النكرة اوجبت العموم احترازا عما اذا دخلت على المعرفة فانها توجب عموم الاجزا كقوله
اكلت كل الرمان ولهذا قال في المنظومة مستودع كل المراد موجز ولم يقل كل مراد لانه لم يرد به كل فرد
من افراد المراد من المسايل الخلافية ولهذا قالوا لو اكل رمان ماكول صادق وكل الرمان ماكول كاذب
لان قشره غير ماكول وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل وكلمة من فيما قال محمد رحمه الله في السير
الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من
دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحق كل واحد منهم النفل كاملا على حياله
اي ازايه لما قلنا ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين
على حياله كانه فرد ليس معه غيره وهو اول في حق الناس الذين تخلفوا ولم يدخلوه وهو اول ايضا
من التسعة الذين دخلوا معه لانه لما اعتبر في نفسه كانه فرد ليس معه غيره كان هو اول ممن سوى
فلذلك استحق النفل كاملا لان اسم الاولية تحققت لكل فرد منهم وفي كلمة من وجب اعتبارهم
لانها توجب العموم على اي وجه وجد من الاجتماع والانفراد وقد وجد بصفة الاجتماع فوجب اعتباره
واعتبار الجماعة ينافي الاولية لان الاول هو الفرد السابق ولو دخلت العشرة فرادى فالنفل للسابق
في مسئلة كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا كان النفل للاول خاصة لانه هو الاول من كل وجه
من دخل بعد فان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه فيه غيره وهذا الوصف يتحقق في السابق من كل وجه
دون من دخل بعده وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقط منها الاحاطة وصارت للخصوص قال رحمه الله
وقسم اخر كلمة الجميع الى قوله لمعنى الكل اولى تم اخر من العام بمعناه دون صيغته كلمة الجميع وانها
تشارك في انها توجب الاحاطة لكن على وجه الاجتماع دون الانفراد فصارت كلمة الجميع بسبب هذا المعنى
وهو الاحاطة على وجه الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين وهما كلمة من وكلمة كل لان كلمة من توجب العموم
من غير تعرض لصفة الاجتماع ولا لصفة الانفراد بل على اي وجه يوجد العموم فيها يجب اعتباره وكلمة كل توجب
الاحاطة على وجه الافراد وتحتمل الاحاطة على صفة الاجتماع مجازا تؤكدهم بكلمة الجميع دفعا للتفرق
وبيان ذلك القسم في قول محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله

من النفل

من النفل كذا فدخل عشرة معا انهم يستحقون نفلا واحدا بينهم بالشركة لان كلمة الجميع للاحاطة على صفة
الاجتماع وهم سابقون بالدخول على غيرهم فيصير النفل واجبا لهم كان قوله كل من دخل لان كلمة كل توجب
الاحاطة على وجه الانفراد فيصير كل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقا على ساير الناس فمن لم يدخل
فيستحق كل واحد نفلا على حدة فان دخلت العشرة فرادى كان النفل للاول لان كلمة الجميع تحتمل ان تستعار
لمعنى كلمة الكل لكون كل منهما للعموم ولكن بصفة غير صفة صاحبها لما سبق ان كلا للاحاطة بصفة الافراد وجميعا
بصفة الاجتماع فاتفقتا في صفة العموم والاحاطة فاستقامت الاستعارة عند تعذر العمل على الحقيقة
وذلك لانهم اذا دخلوا على صفة الانفراد لم يتحقق كلمة الجميع وهو الاجتماع وقد دل الدليل على ارادة المجاز
وهو ان الحال حال التشجيع اذ المراد من هذا الكلام الترغيب والتشجيع في دخول الحصن ومعنى التشجيع
فيما اذا دخل واحد اشد واقوى فاستعيرت كلمة الجميع لكلمة كل لذلك فكان النفل الاول من العشرة كانه
قوله كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فان قيل لم لا تستعار كلمة من لمعنى كلمة كل حين دخلوا افرادي
بجامع معنى العموم قلنا لانه مختص وهو ان كلمة من تحتمله بالخصوص وقد قرن بها لفظ الاول وهو محكم في الخاص
السابق فكان المراد بها فردا سابقا على الحقيقة لا يشاركه غيره في الدخول فلم يجز استعارتها لكلمة كل لما ينافي
صفة الاولية بخلاف كلمة كل والجميع فان كلا منهما موضوعة لما ذكرنا من اعتبار معنى الافراد ومعنى الاجتماع
فان اسم الاول لمعنى يليق موضوعها على ما ذكرناه واستعارة الجميع لمعنى الكل حين دخلوا افرادى يحقق
ما ذكرنا ان الاول محكم في الفرد السابق وقد قرن بالجميع فكان ترجيح جانب المحكم اولى من جانب المحتمل وهو الجميع
لانه يحتمل الخصوص فانه يجوز ان يذكر العام ويراد به الخاص لحصول ما ذكرنا ان كلمة كل للعموم على سبيل الافراد وكلمة
جميع للعموم على سبيل الاجتماع وكلمة من على الاطلاق قال رحمه الله وقسم اخر كلمة ما الى
قوله غير معلولة اولى قسم اخر من العام بمعناه دون صيغته كلمة ما وهي عامة في ذوات ما لا يعقل
وصفات من يعقل حتى اذا قيل ما في الدار استقام في جوابه شاة او فرس او كلب او حمار او نحو ذلك
ولا يستقيم في جوابه رجل او امراة واذا قيل ما زيد صح في جوابه عالم او عاقل او لبيب وما اشبه
ذلك الا ترى ان فرعون اللعين لما قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين معتقدا ان لا موجود مستقلا
بنفسه سوى اجناس الاجسام اعتقادا كاعتقاد جاهل لا نظر له وقال موسى عليه السلام رب السموات والارض اظهر
للعين التعجب من جوابه وتعجب من حوله من الجهلة وكانوا اصحابه ورجال عليهم الاساور وكانت الملوك خاصة فقال
لهم الا تستمعون الى جوابه اي سالته عن حقيقته وهو يجيبني عن اوصافه ثم استهزا بموسى عليه السلام وجننه
اي نسبه الى الجنون فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وما علم الجاهل اللعين ان ما كان السؤال عن الحقيقة
والماهية وللسؤال عن الوصف يجري منه ما جرى ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف
تنبيها الى النظر المودي الى العلم بحقيقته المتنازه عن حقايق المحدثات وعلى ان الله سبحانه وتعالى عما قال الجاهل

فايده كما قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ويشتغل بما له فايده كما قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا
اللعين ومن شان الحكيم انه اذا سمع اللغو ان يعرض عنه ويشتغل بما هو مفيد وهو ان الصانع تعالى انما يعرف باياته وصفاته
عنه الاية فلهذا لك اعرض موسى عليه السلام عن جواب اللغو واشتغل بما هو مفيد وهو ان الصانع تعالى انما يعرف باياته وصفاته
وبالتامل في مصنوعاته وفي هذا بيان يكشوف ان اللعين اخطا في طلب المعرفة بالسوال عن الحقيقة والماهية وكمل
ان اللعين قد سال بما عن الوصف لكون رب العالمين عنده مشتركا بينه وبين من دعاه اليه موسى عليه السلام في قوله
انا رسول رب العالمين لجهله وفرط عتوه ولهذا قالت السحرة امنا برب العالمين رب موسى وهارون نفيا لما توهم
انهم عنوا برب العالمين فرعون وان ذلك السوال من اللعين طمع ان يخرج موسى عليه السلام في جوابه على نهج من حضر
مجلس اللعين من اتباعه فانه اذا ادعى فرعون بقوله وما رب العالمين قالوا انت لجهله كال موسى عليه السلام وعلم طلاقه
على لمونته انه اذا كان ذلك الكلام اول اجتماعه بموسى عليه السلام بدليل قوله اولو جئتك بشي مبين قال فات به ان كنت
من الصادقين لم يجب موسى عليه السلام بما اجاب به اولئك الرهايم من تسليم الربوبية له تعجب اللعين وعجب
واستهزا وجن واظهر الجنونه وقال لين اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين عدولا الى التهدد بعد عري حجة
بعد الانقطاع كما هو عادة المعاند المحوج ولكون كلمة ما للعموم قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق الامة لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما نظرا الى كلمة العموم
وهي كلمة ما قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض اي جميع ما فيهما وكذلك كلمة الذي عامة معنى لا صيغة لانها
مبهمة ستعمله في من يعقل وما لا يعقل فكانت نظير كلمة ما في العموم والابهام حتى اذا قال المولى لامته ان كان الذي
في بطنك غلاما فانت حرة كانت بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة ثم ان كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة
من وعلى هذا الاصل خرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلث ما شيت فان على قول ابي يوسف ومحمد تطلق
نفسها ثلثا وعند ابي حنيفة رضي الله عنه تطلق نفسها واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول اي النوع
الاول ما يحتمل العموم والخصوص وهو كلمة من فانه قد تقدم انه اذا قال لغيره من شيت من عبيدي فاعتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا منهم عنده عملا بكلمة العموم والخصوص وعندهما ان يعتقهم جميعا ويجوز ان تستعار كلمة ما بمعنى كلمة
من كما في العموم قال الله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها قال جار الله وانما اوثرت على من لارادة معنى الوصفية
كانه قيل والسماء والقادر العظيم الذي بناها وقد جعلت مصدرية وليس بالوجه لقوله تعالى فالهمها وما يودي اليه
من فساد النظم وقد جا في كلامهم سبحان ما سخركن لنا اي من سخركن وسبحان ما سبح الرعد بحمده اي من
سبح ويستعار كلمة من لمعنى كلمة ما قال الله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق لانه عبارة عن الاصنام وانما استعارها
بكلمة ما لانه ذكر فعل الخلق وهو صفة من يعلم لكن الكفار لما سموها الهة وعبدوها واجروها مجرى اولي العلم ذكرها
الله تعالى على حسب اعتقادهم بكلمة من اولشاكلة قوله افمن خلق كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه الاية وقوله
وهذه كلمات اشارة الى ما سبق ذكره من الرهط والقوم والطايفة ومن وكل وجميع وما والذي فانها كلمات موضوعة
لمعانيها المذكورة لا معلوله بعلة تقتضي تلك المعاني ولذلك لم يجز قياس الرهط على الطايفة حتى يطلق على الواحد

وما فوقه كما هو حقيقة الطايفة ولم يجز قياس كلمة من على كلمة كل في مسله من دخل منكم هذا الحصن اولا
فدخل جماعة حتى يستحق كل منهم نفلا كاملا كما في مسله كل وما ورد من استعارة بعض الكلمات لبعضها فلم يكن ذلك
باعتبار انها معلولة بعلة وجدت هي في كلمة اخرى بل باعتبار وجود بعض اوصاف كلمة اخرى كما استعير الاسد
للرجل الشجاع لوجود بعض صفة الاسد وهو الشجاعة في الرجل الشجاع لان الاسد انما سمي اسدا لانه شجاع
بخلاف المسلمين والكافرين ونحوهما من الكلمات المشتقة فانها موضوعة لمعانيها باعتبار عللها وهي الاسلام
والكفر ونحوهما قال رحمه الله وتمم اخر الكلام الى قوله فهذا من دلايل العموم اقول قسم
لخروج العام بالمعنى دون الصيغة النكرة اذا اتصل بها ما يدل على العموم لان النكرة تحتمل العموم اذا اتصل بها
دليل العموم كما قلنا في كلمة كل انما توجب العموم اذا دخلت على النكرة ودلايل العموم النكرة انواع منها ان
النكرة في موضع النفي تعم لان النفي دليل العموم قال الله تعالى فلا تدعو مع الله احدا ويقال ما رايت رجلا
اليوم ونفهم من ذلك نفي جنس الرجال على العموم وذلك العموم ليس لمعنى في صيغة الاسم النكرة كما في صيغة
الجمع بل لضرورة الكلام ومقتضاه وذلك انك اذا قلت ما رايت رجلا واحدا كان من ضرورة نفي رجل منكر
نفي روية جنس الرجال فانه بعد روية رجل واحد لو قال ما رايت اليوم رجلا كان كاذبا بخلاف الاثبات فان مجي
رجل واحد لا يوجب مجي غيره ضرورة وكذا ليس من ضرورة اثبات روية رجل واحد اثبات روية غيره
١٤٩ فلهذا كانت النكرة في الاثبات تخص قيل هذا اذا كانت النكرة غير مصدر اما اذا كانت مصدرا فتحتمل العموم
في الاثبات حتى وصفت هي بالكثرة في قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وكذلك
لو قال رجل لامراته انت طالق طلاقا ونوى به الطلاق الثلاث يصح ثم قوله النكرة في الاثبات تخص انما هو في افراد
المسمى اما في الاجزاء فبخلاف ذلك لان النكرة في النفي تنتفي بانتفا جزو واحد وفي الاثبات لا بد من جميع الاجزاء
حتى يستقيم الاثبات قال رحمه الله وضرب اخر الى قوله انت طالق الطلاق اقول ع
اخر من دلايل عموم النكرة اذا دخل لام التعريف في نكرة لا تحتمل هي بعينها التعريف الذي بمعنى
العهد بعد دخول اللام وذلك اذا لم يكن في جنسها معهود معين اذ لو كان في جنسها ذلك لم يكن اللام دليلا
على العموم لوجود ما ينافيه وهو العهد ونظير ما نحن فيه قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ان من كان منهم
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات لانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وسعدوا ومن عداهم تجروا خلاف تجارتهم
فوقعوا في الخسارة والشقاوة وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزاني
لانه دخل اللام على نكرة ليس في جنسها معهود معين فاوجب العموم والاستغراق ومثاله قول علمائنا رحمهم
الله فيمن قال المراة التي اتزوجها طالق انه تطلق كل امراة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد تحقيقا
او تقديرا اما الاول فهو ان تذكر شيا على وجه التنكير ثم تعاود ذلك الشي على جهة التعريف فيكون
ذلك الشي الذي ذكر منكرا معهودا وذلك نحو قوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون

الرسول اي الرسول المذكور فيكون المذكور الثاني هو المذكور الاول لفقد حرف التعريف فايدته
واما الثاني فنحو قولك انطلق زيد الى كذا والمنطلق ذو وجد فانه وان لم يتقدم منطلق تحقيقا لكنه تقدم
تقديرا لدلالة انطلق عليه ومثاله من الفروع قول علمائنا رحمهم الله في من اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر بالف كذلك ان
المذكور الثاني هو المذكور الاول حتى يلزمه الف واحدة ومن الالفين نكرة اي غير مقيده بصك كان الثاني غير الاول
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يلزمه الفان الا ان يتحد المجلس فيصير اتحاد المجلس دليلا على معنى العهد فيكون الثاني هو
الاول حتى يلزمه الف وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول فيلزمه الف واحده وان اختلف
المجلس اذ العاده داله على معنى العهد وهو الذي ذكرناه من دلالة العاده معنى قول ابن عباس رضي الله عنه
في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة
والمعرف باللام اذا اعيد كذلك كان الثاني عين الاول كما يقول جاني الرجل الذي تعرفه فاخبرني الرجل
بكذا اي الرجل المذكور واليسر اعيد نكرة وذلك دليل على ان النكرة اذا كررت بلفظ التنكير كان ما ذكر ثانيا
غير ما ذكر اولا كما تقول جاني رجل فاخبرني بكذا وجاني رجل فقال لي كذا وهذا لان النكرة تتناول واحدا
من الجملة من غير تعين فلو انصرفت النكرة الثانية الى الاولى تكون هي غير الاولى وذكر في الكشاف وانما كان
العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم
زيد في قولك ان مع زيد مالا وان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال
ثم ان المصنف رحمه الله تردد في صحة نقل ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو لن يغلب عسر واحد يسرين
فقال ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا اي هو مما يتامل في صحته ووجه النظر ان ما ذكر من
ان النكرة كان الثاني غير الاول وان المعرفه اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انما تستقيم — اذا اعيدت معرفة
اذا اتى في كلامين كل واحد منهما مستقل بفائدته على جهة الاصالة والانفراد كما لو قال جاني رجل وكلمت
رجلا اما لو قال جاني رجل فهو تكرار للاول في كلام واحد وما نحن بصدده كلام واحد كرر للتاكيد
ونظير ذلك قوله تعالى اولى لك فاولى وقوله ويل يومئذ للمكذبين في سورة واحدة غير مره لتاكيد ما هو
المقصود من الكلام وتقريره في الاذهان ويؤيد ذلك ما ذكر جار الله في الكشاف فان قلت ما معنى
قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وقد روي مرفوعا انه خرج صلى الله
عليه وسلم ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين قلت هذا عمل على الظاهر
وبنا على قوة الرجاء وان موعد الله لا يحمل الا على اوفى ما يحتمله اللفظ والقول فيه انه يحتمل ان تكون الجملة
الثانية تكريرا للاولى كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب
وكما كرر المفرد في قولك جاني زيد زيد وان تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة

والثانية

والثانية عدة مستانفة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وقيل وجه النظر ان ما ذكر غير مطرد ولا منعكس اما الاول
ففي صورة اعاده المعرفه معرفة والثانية غير الاولى وذلك في قوله تعالى انا انزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب فان المراد من الكتاب الثاني هو الذي انزل على من قبلنا ومن الاول القران فهما غيران مع اعادة
المعرفة معرفه واما الثاني ففي صورة اعاده النكرة نكرة وذلك في قوله تعالى الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد
ضعف قوة فالضعف الثاني عين الضعف الاول مع ان كلاهما نكرة وكذلك قوله تعالى وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله واذا تعذر معنى العهد في لام التعريف يحمل المعرف على الجنس لان كون اللام تعريفا للجنس
ويفيد العموم كقولك فلان يحب الدينار اي جنس الدينار اذ ليس في هذا الكلام عين معهوده من الدينار ليعود
اللام اليها وصرفه الى ما دون الجنس غير مستقيم لان بعض الجموع ليس اولى من البعض فكان مجهولا وكل الجنس معلوم
فيجب الصرف اليه وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامراته انت الطلاق او انت طالق الطلاق ان قوله الطلاق
يحتمل عموم الطلاق حتى اذا نوى الثلاث يقع لكن بدون النية يتناول الواحده لانها ادنى الجنس وهو متيقن
به وعلى هذا اذا وكل وكيلا بشرى الثياب فانه يصح التوكيل بدون بيان الجنس لان عند ذكر اللام يصير اللجنس
فصار كانه وكله بشرى الثياب كلها [illegible]
ورحمه الله وضرب اخر من دلائل العموم وصف عام يلحق بالنكره كقول الرجل والله لا اكلم الا رجلا كوفيا
١٥٠ ولا اتزوج امراة الا امراة كوفية ان المستثنى فيهما عام لعموم وصفه وهو كونه كوفيا والنكره تحتمل ذلك اي الاتصاف
بالعموم وان كانت في موضع الاثبات لانه لا يخرج عن اليمين جميع رجال الكوفة لانصراف الوصف الى تمييز الجنس
فان قيل لا نسلم ان النكرة اذا كانت موصوفه كانت اخص مما اذا لم تكن موصوفة الا ترى ان قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة اخص من قوله فتحرير رقبة مؤمنة اخص من قوله فتحرير رقبة لان تلك مقيده وهذه مطلقة ولا شك
احد في اخصيه المقيد بالنسبة الى المطلق وكذلك لو قلت جاني رجل عالم اخص من قولك جاني رجل وكذا المطلق
عند الشافعي رحمه الله عام وعندنا ان لم يكن عاما فهو يحتمل الاوصاف والمقيد لا يحتمل ذلك ومن قول الشافعي
رحمهم الله ان النكره اذا وصفت بصفة عامة تعم وبين الى ان قولهم دل على ما اذا كانت النكرة
الموصوفة مستثنى من النفي فان ذلك مخصوص بدليل اورد من النظائر في الكتاب من ذلك القبيل
قلنا ليس كذلك اذ قولهم تحقق في المستثنى وغير المستثنى بدليل ما ذكر في الكتاب بعد هذا بقوله
وقال محمد رحمه الله في عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون الى قوله لكنها هنا وصفت بصفة
عامة فعمت لعمومها كسائر النكرات الا ترى انه كيف عم هذا التعليل في النكرات اجمع واما قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة فانما كان خاصا مع عموم الصفة لعدم احتماله العموم بوجه اخر وان كان فيه دلالة العموم اذ ليس
في وسعه اعتاق جميع الرقاب المؤمنات انما لعدم الملك دل عليه الكلام كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة الاية فكذلك النفي ههنا باعتاق رقبة واحدة مؤمنة اذ لا اخص منها الا ترى انه لو قيل

في هذا الموضع فتحرير الرقبة بالالف واللام لما كان عليه الاتفاق رقبة واحدة لما ذكرنا ان اجزا العموم
على عمومه لا يتحقق فكان المراد بها اخص الخصوص وهو الرقبة الواحدة وكذا لو قال لا مر اتين له والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى فيما لعموم وصفه وهو قوله اقربكما الا يوما فان المستثنى يوم واحد لا غير
وكذا اذا قال الا يوما او الا في يوم بخلاف ما لو قال والله لا اقربكما الا في يوم اقربكما فيه الاول فان المستثنى فيه عام فلم تبن ابدا
بعد الكلام ابدا ويمكنه ان يقربهما ابدا في كل يوم يأتي فلا يلزمه شي ومن هذا النوع وهو عموم النكرة اذا
وصفت بصفة عامة كلمة اي فانها نكرة يراد بها جزء اي فرد مما تضاف هي اليه كقولك اي الرجال اتاك واي
دار يريدها وانما المراد الفرد باجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها فان المراد فرد من المخاطبين
بدليل يأتيني ولم يقل يأتوني ويقال اي الرجال اتاك ولم تقل اتوك وقال محمد بن الحسن رحمه الله اي عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل رحمه الله ضربوك اذ المراد هو الفرد من العبيد فثبت بهذا
ان كلمة اي كلمة فرد فنقول وصفت هي بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع الاثبات فان قيل لا يتهض
هذا دليلا على ان كلمة اي فرد لان كلمة من عامة بالاتفاق ومع ذلك قد اسند الفعل الى ضمير جاكما يسند
الى ضمير الاسم المفرد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها نظرا الى اللفظ انعقاد اجماع اهل
اللغة على ما ذكرنا من الاستعمال مزيد الذلك ولان صيغة العموم استعملت ايضا في كلمة من كما في قوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ولم يستعمل مثل ذلك في كلمة اي فثبت بهذا عموم كلمة من ولما ثبت عمومها ثبت
احتمال خصوصها ايضا نظرا الى اللفظ واذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصف كلمة اي بفعل
الضرب وانه وصف عام فصارت كلمة اي عامة بعموم وصفها فيعتقون جميعا اذا ضربوه
وانما يتعمم اي بوصف الضرب لانه اذا وصفها بالضرب فقد ميز به جنس الضاربين عن غيرهم
بخلاف ما اذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم على التوالي عتق الاول لانه لا مزاحم له ولم يعتق
بعد ذلك احد ولو ضربهم معا لم يعتق الا واحد منهم لانه قطع الوصف عن كلمة اي حيث اضاف الضرب
الى المخاطب لا الى النكرة التي تليها ولها اي فبقيت تلك النكرة غير موصوفة فلا يتناول هي الا واحدا منهم
والخيار الى المولى لان الاجمال منه ونظير ذلك قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فان المراد منهم العموم
لان النكرة اتصفت بحسن العمل وهو صفة عامة وقوله تعالى اي الفريقين احق بالامن فان المراد ايانهم
احدهما بدليل قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان قيل ان الضمير في ضربته راجع الى اي فيتعمم
هي عامة بعموم وصفها وهو المضروبية كما في قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وذلك لان
المضروبية صفة قائمة بالعبيد فتعم بعموم المضروبية كالضاربية قلنا عموم المضروبية ثابت بطريق الاقتضا
ليصح الضرب ولا وجود للاقتضا فيما وراء المقتضي وثبوت الجزئية وراءه فلا يظهر في حقه فلا يعتق

الى هذا

الى هذا اشار الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع وهذا لانه لم يذكر المضروب صريحا بل قال
ضربته والضرب قائم بالضارب لا بالمضروب فكان ثبوت المضروبية مقتضى فلا يتعمم ولان الضرب صفة
المخاطب حيث اسند اليه فيستحيل ان يكون صفة للمضروب وهو اي لان الوصف الواحد يستحيل ان يكون
صفة للمضروب لشخصين وانما المتصل بالمضروب اثر الضرب وهو الالم لا الضرب فلم يتعمم اي بما
بعمه وهو الضرب وكذا المفعول به زائد على اصل الفعل فكانت بمنزلة امر عارض فلا عموم لما ثبت ضرورة
بخلاف قوله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لان المستثنى عام بعموم وصفه وهو وجود القربان
في ذلك اليوم واليوم ههنا ظرف وهو احد المفاعيل فحصل العموم بعموم صفة المفعول لما ان الفعل
المحدث يتعلق بالزمان فيكون اليوم عاما بما اتصل به من الوصف العام وهو القربان كذا ذكر المصنف
رحمه الله في شرح الجامع وعن هذا يظهر صحة حمل اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله صلى الله عليه
وسلم القدرية مجوس هذه الامة على القائلين بان الخير والشر من الله تعالى وهم المعتزلة
(١٥١) لان قيام الصفة لما كان بالمفعول وهم يجعلون انفسهم فاعلي القدر كانوا هم الاولى باستحقاق وصف
القدرية واما اهل السنة فانهم ينفون القدر عن انفسهم بل يضيفونه الى الله تعالى فكيف يستقيم
قيام صفة القدرية بهم واذا قال لعبيده ايكم حمل الخشبة مجهولة فهو حر وهي ثقيلة لا يحملها واحد
فحملوها عتقوا جميعا وان كان كل واحد منهم على الانفراد والعبيد انما كلهم على يتحقق منهم وهذا انما
يحصل بفعل الحمل الصادر منهم جميعا لا من كل واحد منهم على الانفراد ولو حملوها فرادى عتقوا
واذا اجتمعوا على الحمل لم يعتق واحد منهم مع ان النكرة وصفت بصفة عامة وهي حمل لان المراد بذلك الحمل
ثم الخشبة انفراد كل واحد من العبيد في العادة لاظهار الجلادة والجراة واذا كان كذلك فقد وصف
النكرة بحمل الخشبة لا بحمل بعضها وبوجود الشرط لا ينزل شي من الجزاء وثبوت العتق حتى لو حملوها على التعاقب
عتقوا جميعا لان كلا منهم قد حمل الخشبة والنكرة تعمم وصفها فان قيل الارادة امر باطن واللفظ
المذكور ظاهر فيجب ان يعمل بالظاهر قلنا الامر الباطن لما صار مستعملا معتادا صار بمنزلة الظاهر
فاذا كان انفراد كل واحد منهم بالحمل معتادا لم يبق مطلقا بل صار مقيدا قال رحمه الله فاما النكرة
المفردة الى قوله فاما ان يكون مخصوصا فلا اقول النكرة انما تفيد العموم اذا اتصل بها دليل العموم كما
سبق ذكره على التفصيل واما النكرة التي افردت عن دليل من دلائل العموم في موضع الاثبات
فانها تخص عند علمائنا رحمهم الله فلا يتناول الا فردا واحدا الا انها مطلقة عما يقيده فتعم بالنقد
لا التخصيص وقال الشافعي رحمه الله انها توجب العموم كالنكرة التي اتصل بها دليل العموم
حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة ان الرقبة عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضا والسودا
والذكر والانثى والكافرة والمومنة والصحيحة والزمنة لان الرقبة لا بد لها من وصف وانما ذلك

منفردا

عليه فكان وصفها بها مؤمنة دلالة فصارت عامة بعمومه وصفها تنزيلا للاوصاف المذكورة منزلة
الاوصاف الموجودة وقد خص من الرقبة المؤمنة بالاجماع فجاز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة
القتل والشافعي رحمه الله وان لم يكن محتاجا الى تخصيص العام اولا بالدليل القطعي ليصح تخصيصه
بالقياس ثانيا اذ عنده يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس لكنه ذكر ذلك على وفق مذهبنا وقلنا نحن هذه
رقبة مطلقة عن التقييد بالوصف لا عامة لانها فرد صيغة لكونها وضعت لفرد من افراد الجنس بلا
رقبة من الرقاب وليست محلاة بالالف واللام ولا بجمع صيغة ولا من المبهمات في شيء ولم يتصف بصفة
عامة ولم تذكر في موضع النفي ولم تتصل بها كلمة كل ونحوها والعام ما كان موصوفا بواحد من هذه
هذه الاشياء فكانا على طرفي نقيض وكذا فرد معنى لانها لو كانت عامة معنى لثبت فيها احكام العموم ولم
تثبت الا ترى ان من قال لله تعالى علي ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة ولو كانت
والعموم عامة لوجب عليه اعتاق ثنتين لان ادنى الجمع عنده اثنان ولانها لو كانت عامة لاحتملت التخصيص
دون التقييد لكنها تحتمل التقييد بالوصف نحو رقبة مؤمنة فعلم انها ليست بعامة اذ التقييد من التخصيص
على طرفي نقيض لان التخصيص تبيين ان بعض افراد العام ليس بمراد من العام فكان الباقي معمولا به
والتقييد يراد مسه ولم يبق لصدر الكلام حكم البتة فكان المراد من التقييد بمفرده والتخصيص علة
ولان التقييد زيادة معنى والتخصيص اخراج بعض الافراد من العام وهذه فروق بين التخصيص والتقييد
وقد فهم مما سبق الفرق بين المطلق والعام ثم معرفة الفرق بين المطلق والعام وبين التخصيص والتقييد
من اهم المهمات لترتيب الاحكام عليها واذا ثبت ذلك فما تناول الرقبة الا فردا واحدا على احتمال وصف
كالهندي مثلا دون وصف كالسندي والمطلق يحتمل التقييد كما مر والتقييد مانع من العمل بالمطلق
لان تقييده زيادة والزيادة نسخ ورفع لحكم الاطلاق فصار قياس الشافعي رحمه الله الكافرة
على المؤمنة نسخا لاطلاق الرقبة بتقييدها بوصف الايمان ونسخ النص بالقياس لا يجوز
وقوله رحمه الله وقد جعل وجوب التحرير جزاء الى اخره جواب عما يقال تكرر وجوب التحرير
بتكرر الحنث دليل على كون رقبة عامة والا لما تكررت وتقرير الجواب انه قد جعل وجوب تحرير الحنث
الرقبة جزاء الامر وهو الحنث هنا فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير الذي هو جزاء فتكرر وجوب
التحرير متكررة بتكرر ذلك الامر الذي هو سبب الجزاء لا لكون رقبة عامة وكذا قوله وصار
مقيدا بالملك الى اخره جواب عما يقال لو كان تقييد المطلق نسخا له لما قيدت الرقبة بكونها مملوكة
فاجاب بان ذلك لاقتضاء التحرير الملك الى اخره جواب فلم تكن زيادة على المطلق حتى يلزم النسخ
كذا قيل والاولى ان يكون جوابا عما يقال ان الرقبة الموصوفة بكونها مملوكة كحوزة رسما لا

غير وذلك دليل على كون الرقبة عامة والملك تخصيص لها اذ لو لم تكن عامة لما خصصت به فاجاب
بقوله وصار الى ما ذكر وهو رقبة مقيدا بالملك اي مقيدا لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يصح الا في الملك
فصار الاختصاص بالملك على ذلك لا على جهة الخصوص اي خصوص الرقبة حتى يستلزم ذلك كونها عامة
واما المؤمنة فانما لا يجوز تحريرها لان الرقبة لم يتناولها لكونها اسما للبنية على جهة الاطلاق وهو نعت بالكامل
من اسم الرقبة الذي هو موجود مطلق اذ الاطلاق يقتضي الكمال فلا يتناول هذا الاسم ما هو هالك من وجه
وهو المؤمنة فانها قائمة من وجه نظرا الى الذات هالكة من وجه نظرا الى اوصاف الذات والمطلق
لا يكون مخصوصة منها اذ التخصيص لا يتحقق الا بعد التناول وعدم الارادة وكذلك التحرير
منصوص عليه على جهة الاطلاق وانه لا يخلص في الذي هو ذلك فلم يدخل العبد الزمن تحت مطلق اسم
رقبة فاما ان يكون هو مخصوصا منها فلا يستقيم وكذا لا يجوز تحرير المدبر وام الولد لان الاعتاق فيهما
من وجه تعجيل لما صار مستحقا فلا يكون اعتاقهما اعتاقا كاملا واما جواز التحرير فيما ذكره المصنف من
الصغيرة والكبيرة وغيرهما فلاطلاق اسم الرقبة كما سبق بيانه قال رحمه الله وصار ما ١٥٢
ينتهي اليه الخصوص نوعان بيان ما ينتهي اليه الخصوص الى قوله ذلك ثلاثة اقول لما بين المصنف رحمه
الله الفاظ العموم واقسامها شرع في بيان ما ينتهي اليه الخصوص فقال وصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعان
اي صار الشأن ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الاول ما هو فرد بصيغته او فرد بمعناه دون صيغته
لكنه ملحق بما هو فرد بصيغته والثاني ما كان جمعا صيغة ومعنى اما ما هو فرد بصيغته فمثل
الرجل والمرأة والانسان ان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى واحد واما ما هو فرد بمعناه الملحق بالفرد
صيغة فمثل قول الرجل لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد ان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى واحد
واما النوع الثاني وهو ما كان جمعا صيغة ومعنى فكقوله ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء
او ان اشتريت ثيابا ان الخصوص فيه يصح الى ان يبقى ثلاثة والطائفة تحتمل الخصوص الى الواحد كالفرد
الرهط والقوم فانهما يحتملان الخصوص الى الثلاثة وانما قلنا ان ما كان جمعا صيغة ومعنى يحتمل الخصوص
الى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلاثة نص عليه محمد بن الحسن رحمه الله في السير الكبير وعلى ذلك عامة مسائل
اصحابنا رحمهم الله منها ان من قال لفلان علي دراهم لزمه ثلاثة دراهم ولا يصدق فيما دونها ومنها
المرأة اذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم فاذا لم يكن في يدها شيء لزمها ثلاثة دراهم لان ادنى
الجمع متيقن به والزائد مشكوك فلا يجب الا المتيقن به وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان ادنى
الجمع عند ابي يوسف اثنان على قياس مسألة الجمعة فان الاثنين فيها جماعة عنده وليس كذلك فان
ادنى الجمع عنده ايضا ثلاثة ولهذا قال في المنظومة في بابه واثنان في الجمعة جمع وكذا مقيدا بالجمعة لا
مطلقا عنها لكنه يجعل الامام في الجمعة من جملة الجمع الذي ينادي بهم الجمعة بيانا على سائر الصلوات.

فان الامام فيه من الجماعة ولهذا يتقدم الامام اذا كان خلفه رجلان تصاعدا وقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله الشرط في الجمعة الجماعة والامام جميعا فلا يكون الامام محسوبا من الجماعة وقال بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله ازاد في الجمع اثنان لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة
ولان اسم الاخوة يطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حتى ان الاخوين يحجبان
الام من الثلث الى السدس وفي المواريث والوصايا يصرف الجمع الى المثنى اي الاثنين بالاجماع حتى
ان الميراث للبنتين وما فوقهما هو الثلثان ولو اوصى لاقربائه فلان يتناول الاثنين تصاعدا ويستعمل المثنى
استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع
واراد به المثنى ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان ومن شرط الجماعة تقدم الامام عليها ولو
لم يكن الاثنان جمعا لما تقدم عليهما الامام كما لا يتقدم على الواحد ولان الجمع مأخوذ من الاجتماع وفي الاثنين
اجتماع كما في الثلاثة فكان الاثنان جمعا حقيقة بهذه الوجوه قال رحمه الله ولنا قول النبي صلى
الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب الى قوله في ابلاء الاعذار اقوال
الدليل الى ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان
والاثنان شيطانان الحديث ولو كان الاثنان جمعا حقيقة لما اقامهما مقام الواحد في كونهما شيطانين
الثاني استدلال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ما روي انه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام
من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان رضي الله
عنه ولانكر عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التاويل وهما من اهل اللغة
دل ذلك على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة الثالث من قبل الاجماع وهو ان اجماع اهل
اللغة ينعقد على ان الكلام ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى
صيغة خاصة غير مختلفة وللوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس للمثنى الا بناء واحد وله علامات
على الخصوص وهي الالف اوالياء المفتوح ما قبلها مع النون المكسورة ولما وصفوا المثنى لفظا على حدة
دل ذلك على ان التثنية ليست بجمع اذ لو كانت جمعا لادى الى التكرار وايضا فان التقسيم على هذه
الاقسام دليل على ان كل واحد منها غير الاخر كما تقول الانسان قسمان ذكر وانثى فان الذكر
غير الانثى من غير شك الرابع ان الفقهاء رحمهم الله اجمعوا على ان الامام لا يتقدم على الواحد
ولو كان الاثنان جمعا لتقدم هو في الواحد اذ الامام من الجماعة وقد وجدت الجماعة عند الخصم
ومع ذلك لا يتقدم الامام عليه فعلم ان المثنى ليس بجمع وانما هو قسم منفرد عنه الخامس

من قبل

الثامن عشر من التكميل
شرح البزدوي

من قبل المفعول وهو ان الواحد اذا اضيف اليه الواحد اي ضم اليه تعارض الفردان
على التساوي اذ لا تفرد الاول لتجذب الثاني الى نفسه وتجعله فردا كما هو صفته والفرد الثاني
يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا فتعارض الشبهان فلم يثبت الاتحاد حيث وجد الاجتماع
ولم يحصل الاجتماع حيث لم يرتفع الاتحاد فبقي ثابتا بين الشبهين وهو المثنى لانه بين الواحد
والجمع وهو منزلة بين المنزلتين فعارضهما ثالثا لان التعارض متى وقع بين الدليلين وثمة حالة
متوسطة وجب القول بثبوتها اعمالا للدليلين كعتق البعض جعله حكم المكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله
واما الثلاثة فانها تعارض فيها كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا فرجحنا جانب الاجتماع السادس
ان الثلاثة جعلت في الشرع حدا في ابلاء الاعذار اي في اظهارها والاختبار بها كما في قصة موسى
عليه السلام مع معلمه حيث جعل السؤال الثالث نهاية في ترك المؤاخذة وكما في قصة زكريا ١٥٣
عليه السلام حيث قال له تعالى ايتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا بعد ما قال عليه السلام رب
اجعل لي اية وكما في مدة السفر ومدة مسح المسافر ومدة خيار الشرط وغير ذلك ولو كان الاثنان
جمعا لكان هو حدا للابلاء السابع ان الزائد على الاثنين هو السابق الى الفهم عند اطلاق ابنية الجمع
والسبق الى الفهم دليل الحقيقة قال رحمه الله واما الحديث فمحمول على المواريث الى قوله
فدل هذا القول لما فرغ رحمه الله من ذكر الادلة شرع في الجواب عما تمسك به الخصم فقال فاما
الحديث اي قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث والوصايا فان الثنتين
من البنات والاخوات في استحقاق الثلثين بطريق الارث كالجماعة منهن في استحقاق ذلك ويصرف
الجمع في الوصايا الى الاثنين فانه اذا اوصى للفقراء والمساكين ولامهات اولاده وهن ثلاث فلهن ثلثاه
اثلاثا والكل فريق بينهما عند محمد رحمه الله كذلك او هو محمول على سنة تقدم الامام في الجماعة فانه يتقدم
على المثنى كما يتقدم على الثلث او على الاثنين جماعة في حق الفضيلة لا في حق الجمع لانه صلى الله
عليه وسلم بعث لبيان الحقيقة الشرعية لا لبيان الحقيقة اللغوية اما في المواريث فقد ثبت الاختصاص
اي اختصاص الاثنين من الاخوات مطلقا بحكم الجمع وهو الثلثان بالنص وهو قوله تعالى فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك فان فيه بيان ان الثلثين نصيبهما ولا يزاد على ذلك وان زدن بقوله تعالى فان
كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فبين ان النساء وان كثرن لا يزاد على الثلثين فكان الجمع حكم
الاثنين لا عكس ذلك وليس فيه المثنى جمع لغة او نقول ليس استحقاق البنتين الثلثين بالنص الوارد
بعبارة الجمع وهو قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يقتضي ان يكون للابن مثل حظ في
جميع صور اختلاط الابن مع البنت حتى اذا كان للميت ابن وبنت لا غير فللابن الثلثان لنا قوله
قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين تعالى كلامه عن ذلك واما الدلالة فلانه لما كان للانثيين الثلثان

فلا يكون للبنتين الثلثان بالطريق الاولى لان الاخت تبع للبنت في استحقاق الفرض حتى لا تفرض للاخت مع وجود البنت او نقول ان استحقاقهما الثلثين بالاجماع واما حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين فيبتنى على الارث اذ لا حجب حين لا ارث على ان اسم الاخوة يتناول المثنى مجاز الورود استعمال الاخوة في الاخوين باعتبار معنى الاجتماع فان قيل سلمنا ورود الاستعمال لكن لا يلزم منه المجاز لجواز ان يكون الاستعمال حقيقة قلنا لو كان ذلك حقيقة في الاثنين مع كون الاخوة حقيقة في الثلاثة لا مرين الدلايل للزم الاشتراك وانه على خلاف الاصل ولا نعارض بلزوم المجاز الذي هو خلاف الاصل ايضا لان المجاز اقرب من الاشتراك لكونه اغلب منه او نقول ان حجب الام بالاخوين باجماع الصحابة رضي الله عنهم كما اشار اليه عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فيبتنى على الارث ايضا لكونها اخت الميراث لان كل واحد من الوارث والوصي خلف عن الميت او لان الارث ثابت اصالة كما ان النوافل تبع للفرايض او لان الوصية انما تثبت في الاعم والاغلب عند وجود الارث فكان الارث اصلا وقوله والثاني اي والوجه الثاني من جهة حديث بعض اصحاب الشافعي رحمه الله هو ان الخبر المذكور وهو الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على ابتدا الاسلام حيث نهي الواحد عن المسافرة والحاق الجماعة اذا ظهرت قوة المسلمين قال الحديث فكان الاثنان جماعة في حق جواز السفر واما تقدم الامام على الاثنين جماعة فمتقدم عليها لهذا المعنى لا لان الاثنين جماعة بخلاف صلاة الجمعة فان الامام شرط فيها كالجماعة فلا يكون الامام من الجماعة فلهذا شرطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لدليل دل على ذلك وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه ذكر المنادي وهو المؤذن من قوله تعالى اذا نودي وذكر الذاكر وهو الخطيب من قوله الى ذكر الله وذكر الساعون من قوله فاسعوا واقلهم اثنان والمنادي غير الخطيب عرفا فدل ذلك على اشتراط ثلاثة سوى الامام واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي مالت فلان اكثر اعضاء الانسان زوج والقلب فرد فجعل ذلك الفرد اعظم منفعته بمنزلة ما هو زوج الا ترى ان من قطع لسان انسان يلزمه كمال الدية كما لو قطع يديه خطا فصار قلب الاثنين كاربعة قلوب فصحت العبارة عن تثنيته بالجمع او لانه اضيفت القلوب الى ضمير المثنى فجعلت تحدرا من استثقال الجمع بين التثنيتين كما تقول الزيدان انفسهما ولا تقول نفساهما مع انه قد جاء في اللغة خلاف ذلك وهو انه تثنى مع الاضافة الى ضمير المثنى على خلاف القياس قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين في صفة مفازتين ثم ان ما سبق من ذكر الجمع وارادة الاثنين انما هو فيما اذا كانا متصلين واما في المنفصلين فلا يجوز ذلك للالتباس فلا يقال افراسهما ولا غلمانهما اذا كان لكل واحد منهما فرس واحد وغلام واحد واما

قولهم

قولهم اي قول العرب او قول القايلين نحن فعلنا كذا في الاثنين لا يعم الامر واحد معظم كلي عن نفسه وعن غيره كان غيره تابعا له فلم يستقم ان يفرد التابع بصيغة على حده لانه تابع فلا يتفرد بصيغة مستقلة وفي نسخة فلم يستقم ان يفرد اي كل واحد من التابع والمتبوع بصيغة على حده فيقال فعلت وفعل فاختير لها الجمع بطريق المجاز كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا وامرنا بكذا على وجه المجاز كما مر واما قول الخصم في المثنى اجتماع كما في الثلثة والجمع ماخوذ من الاجتماع فنقول الجمع ماخوذ من اجتماع خاص وهو انضمام الشي الى ما هو اكثر منه لا من مطلق الجمع وذلك انما يتحقق في الثلاثة فصاعدا لا فيما دون ذلك قال رحمه الله واما المشترك فحكمه الوقف الى اخر الباب اقول لما فرغ رحمه الله من بيان حكم النوعين وهما المشترك والماول قال واما المشترك فحكمه الوقف الى اخره اي حكمه التوقف فيه الى ان يظهر المراد بالبيان على اعتقاد ان ما هو المراد منه حق بشرط ان لا يترك طلب المراد منه وللطلب طريقان احدهما التامل في صيغته وثانيهما الوقوف على دليل اخر يتبين به المراد منه اذ كلام الحكيم تعالى لا يخلو عن فايدة وهي في المشترك وجوب اعتقاد حقيقة المراد وبالوقوف على المراد يترجح بعض وجوه المشترك العمل به ويزول معنى الاحتمال على التساوي وهذا كما اذا قال غصبت من فلان شيئا ان اصل الاقرار يصح ويجب به حق للمقر له على المقر لكنه في القربة احتمال وبالتامل في صيغة كلام المقر يزول ذلك الاحتمال لانه يعلم ان المراد بالشي هو المال لا غير حيث قال غصبت وحكم الغصب لا يثبت شرعا الا فيما هو مال لكنه لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتامل في كلامه فيرجع فيه الى بيان المقر حتى يجبر عليه ويقبل قوله اذا بين ما هو محتمل واما الماول فحكمه وجوب العمل به على احتمال السهو والغلط من الماول لا على سبيل القطع لان طريقه غالب الراي وانه لا ينفك عن احتمال السهو والغلط اذ المجتهد قد يخطي وقد يصيب عند اهل السنة رحمهم الله وان كان كل مجتهد مصيبا في حق العمل وهو الاجتهاد وهذا كمن وجد ماء في موضع فغلب على ظنه انه كما هو يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى اذا تبين نجاسة الماء يلزمه اعادة الوضوء قال رحمه الله باب معرفة احكام القسم الذي يليه الى قوله في تعارض السنن والاحاديث اقول هذا الباب في معرفة احكام القسم الذي القسم المذكور الذي هو الخاص والعام والمشترك والماول والقسم الذي يعلم احكامه في هذا الباب هو الظاهر والنص والمفسر والمحكم فحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه قطعا عاما كان او خاصا وكذا حكم النص وجوب العمل بالذي وضح واستبان به خاصا كان او عاما على احتمال تاويل هو في محل المجاز لان ذلك التاويل يجعل النص بمنزلة المجاز

(١٥٤)

وما من عام الا ويحتمل الخصوص وهلم جرا وقد زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا ينبأ وان الا
الخاص واليس كذلك اذا اشتقاق النص من نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد
بسبب اثره ودلالة لا يقتضي اختصاص النص بكونه خاصا لا غير لكن ازدياد الوضوح والبيان
في النص انما كان بقرينة تقترن بلفظه من المتكلم وليس في الظاهر تلك القرينة جعل بعضهم اسم الخاص
وحكم المفسر وجوب العمل به على وجه قطعا من غير احتمال تاويل ولا تخصيص لكنه يحتمل النسخ في محل يقبله وهو
الاحكام التي يجوز ان تكون وان لا تكون على ما مر في اوائل هذا الكتاب وحكم المحكم وجوب العمل
بموجبه من غير احتمال تاويل ولا نسخ لانه ماخوذ من احكام البناء اذا كان بحال حصل الامن انتقاضه
والهدامه قال الله تعالى منه آيات محكمات اي غير محتملات لنسخ كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان
علم تعالى بكل شيء وصف دائم لا يحتمل السقوط الا عند اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم قوله
لما ذكرنا من تفاوت معنى هذه الالقاب لغة اشارة الى ما سبق ذكره في اول الكتاب من اشتقاق
كل فرد من افراد هذا القسم على وجه يوجب التفاوت بين معاني القاب تلك الافراد التي هي الظاهر
واخواته وانما يظهر تفاوت هذه المنازل وهي منزلة الظاهر واخواته عند التعارض ليصير الادنى
عندهم متروكا بالاعلى وعلى هذا تكثر امثلة هذا القسم وهو الظاهر واخواته في السنن والاحاديث
اذا تعارضت فاما كل واحد من هذه الاربعة فيوجب الحكم قطعا بلا تفاوت بينها من هذا الوجه
حتى صح اثبات العقوبات بالظاهر والنص كما صح بالمفسر والمحكم مثال تعارض الظاهر مع
النص قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان الآية الثانية نص في ان مدة الرضاع حولان
لانها سيقت لبيان مدة الوالدة على الولد بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى ووصينا الانسان
احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها لا لبيان مدة الرضاع فيثبت موجب النص راجحا دون
موجب الظاهر فتكون مدة الرضاع حولين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان الله تعالى ذكر في
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما
بكمالها كالاجل المضروب للدينين لكنه قام المنقص في احدهما وهو الحمل فبقي الباقي على ظاهره
والنص المقيد بالحولين محمول على مدة استحقاق اجرة الرضاع فان الاجماع منعقد على ان مدة الرضاع
في حق استحقاق اجرة الرضاع على الاب مقدرة بحولين حتى ان من طلق امرأته المرضعة وطلبت
اجرة الارضاع بعد مضي الحولين وابى ان يعطي لا يجبر هو على دفع الاجرة اليها ويجبر في الحولين
او يقال ان قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما بعد النص
المقيد بالحولين دليل على ان مدة الرضاع ما انقضت بعد فلا يكون مدة الرضاع حولين

وكذا دواء صلى الله عليه وسلم للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها مع قوله صلى الله عليه وسلم
استنزهوا من البول فان الاول ظاهر في اجازة شرب ابوال الابل نص في بيان سبب الشفا
والثاني نص في وجوب الاحتراز عن الابوال فرجح ابو حنيفة رحمه الله النص على الظاهر حتى لم يجوز شرب
البول اصلا لا للتداوي ولا ولا لغيره ومثال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة
تتوضأ لكل صلاة فان الاول يحتمل التاويل دون الثاني اذ اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلاة الظهر
اي لوقتها ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله صلى الله عليه وسلم من استنجى منكم فليستنج بثلاثة احجار مع قوله
صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج فان الاول نص في الثلاثة والثاني
محكم في التخيير فرجح الثاني على الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم له قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لكن
(١٥٥) الشهادة انما تكون لفائدة قبول شهادتهم عند ادائها وهو لا يحتمل معنى آخر لكنه يحتمل النسخ والثاني
محكم لانه لا يحتمل النسخ لكون نص التابيد التحريم وشرط النسخ ان لا يلحق ذلك المنسوخ فكان راجحا
على الاول وقد تقدم على هذا الكلام في اوائل هذا الكتاب قال [redacted] رحمه الله ومثاله من مسائل
اصحابنا الى حمل المحتمل على المحكم اقول مثال التعارض بين الظاهر والنص والمحكم من مسائل اصحابنا رحمهم الله
في اقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق اليقين الصدق اي لك الحق لا غيره
او قلت اليقين لا غيره وكذا الآخر كان كل ذلك تصديقا للقائل اقرارا ولو قال البر او الصلاح
لم يكن تصديقا واقرارا او جمع بين البر والحق او البر واليقين او البر والصدق فقال البر الحق
او البر اليقين او البر الصدق حمل البر على الحق واليقين والصدق وجعل تصديقا واقرارا
او جمع بين احد هذه الثلاثة وبين الصلاح فقال الصلاح الحق او الصلاح اليقين او الصلاح الصدق
كان ذلك ردا لكلام القائل ولا يكون تصديقا واقرارا وحاصل ذلك ان الصدق واليقين
والحق من اوصاف الخبر ظاهرا يقال خبر حق او يقين او صدق وهذه الالفاظ الثلاثة نصوص
بنيه لما وضعت هي له من دلالتها على وجود المخبر عنه فيكون جوابا للخبر وهو القائل على تصديقه باعتبار
الظاهر ولان هذا الكلام لا يستقل بنفسه فلا بد من رده الى الكلام الاول لكونها خارجا مخرج
الجواب مع كونه صالحا للجواب فكانه قال الذي اتقوله او تدعيه حق او يقين او صدق وقد يحمل
هذا الكلام الابتداء على سبيل المجاز اي الصدق اولى بك مما تقول او الحق او اليقين اولى لاشتغال
به من دعوى الباطل حتى اذا نوى الابتداء صدق مع اليمين ولا يكون اقرارا وبعض مشايخنا رحمهم الله
قالوا ما سبق من الحكم فيها اذا قال بالنصب لا يكون تصديقا بان قال الحق او الصدق لان
معناه عليك بالحق او بالصدق والصحيح انه تصديق مطلقا لان عرف الناس في ذلك هو التصديق

من غير نصل الى هذا اشار محمد رحمه الله فقال انا بنظر في هذا الى معاني كلام الناس و امّا البر
فاسم وضع لجميع انواع الاحسان لا لاختصاص له بالجواب فكان بمعنى المجمل لازدحام المعاني فيه فلا
يفهم منه الجواب عند الانفراد فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارن البر ما يكون جوابا من نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا من الكلمات الثلاث الاول وهي الحق واليقين والصدق حمل البر الذي بمعنى المجمل على النص
او الظاهر ولان البر يحتمل الصدق يقال فلان برّ في يمينه ويحتمل التقوى قال الله تعالى ليس
البر ان تولوا وجوهكم الايه واذا كان مشتبها لا يكون بنفسه اقرارا لكنه مجمل فيما البيان فاذا
اقترن به ما يصلح للبيان من نص او ظاهر يكون اقرارا بواسطة ذلك كانه قال صدقت كما في قوله دار
للدار به وقوله نص او ظاهر اي يصح ان يطلق على كل واحد من الكلمات الثلاث التي ذكرناها اسم النص
او اسم الظاهر فاسم النص باعتبار ان الجواب يتضمن اعادة ما في السوال فكانه سيق الكلام لاجله
واسم الظاهر باعتبار ان المقصود من الكلام هو قول المدعي لي عليك الف درهم واما الجواب فانما ثبت في
ضمن ذلك الكلام فكانه لم يسق الكلام له فيصح اطلاق اسم الظاهر على كل واحدة منها لان الاعتبار للمتضمن
لا للمتضمَّن ولم يطلق الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله اسم النص على هذه الكلمات لذلك واما
الصلاح فانه لا يصلح صفة للخبر حال اذ لا يستعمل في العرف فلا يقال خبر صلاح ولا قول صلاح ولكن
خبر صالح وقول صالح وعمل صالح ومعنى الصلاح ضد الفساد فلا يكون جوابا ثم هو محكم في هذا المعنى
وهو انه اذا ضم اليه ما هو ظاهر في الجواب ونص كالحق او اليقين او الصدق بان يقول الحق الصلاح
او الصلاح الحق او اليقين الصلاح او الصلاح اليقين قدم او اخر حمل النص الذي هو محتمل ان يكون وصفا
للخبر وجوابا بنفسه على المحكم الذي لا يحتمل ذلك وهو الصلاح فلم يكن نصديقا واقرارا بل يرد الكلام
المخبر وصار المتكلم بهذا الكلام مبتديا بكلام امرا للمخبر باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل وقال
المصنف رحمه الله في شرح الجامع الحق الحق او اليقين اليقين والصدق الصدق او البر البر او الصلاح
الصلاح او قال حقا حقا او يقينا يقينا الى اخره وفي هذه الجملة الثلث الاول تصديق واقرار
والبر والصلاح ليس باقرار لان الحق واليقين والصدق يوصف بها الدين يوجب العاريه ولو قال
الحق حق واليقين يقين والصدق صدق الى اخرها لم يكن اقرارا لان الكلام في الفصول الاول كان
ناقصا فحمل على الجواب ظاهرا فاما هذا فكلام تام مبتدا وخبر فلم يصلح جوابا ويرجح البعض من هذه
الكلمات على البعض عند التعارض كالصلاح فانه يرجح لكونه محكما على الحق واليقين والصدق عند التعارض
ومثال التعارض بين النص والمحكم من مسايل الفقه ما قال علماونا رحمهم الله في من تزوج امراة
الى شهر او شهرا انه يكون ذلك متعة لا نكاحا لان التزوج نص ظاهر اثبات النكاح على التابيد فكان
هو محتملا ان يراد المتعة مجازا لان الازدواج والانضمام كما يحصل بالتابيد كذا يحصل بالتاقيت

دُقْدُ

رو قوله الى شهر محكم في المتعة ليس فيه احتمال النكاح على وجه المجاز اذ النكاح لا يحتمل التاقيت
بحال لانه منسوخ فكان التاقيت محكما في كونه متعة والتزوج محتمل للمتعة فاذا اجتمعا في الكلام رجح المحكم
وحمل المحتمل وهو النص على المحكم فيكون متعة لا نكاحا كالبر رحمه الله وضد الظاهر الخفي
الى قوله في هذا الفصل اقول ضد الظاهر الخفي لان الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس
الصيغة والخفي هو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة اذ الصيغة تنبيه معناها من غير خفا
لكونها معلومة بنفسها وانما الخفي بسبب عارض عرض وحكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاه لزياده او
نقصان فيظهر المراد فان الخفا اذا كان لزياده كما في حق الطرار الحق هو بالسارق في حق القطع
وان كان لنقصان كما في النباش لا يلحق ومثال الخفي ان النص وهو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما اوجب قطع اليد على السارق وهو ظاهر في حق السارق الذي لم يختص باسم اخر
ثم احتيج الى معرفة حكم النباش والطرار فانهما قد اختصا باسم اخر خفي المراد بسببه وهو الاختصاص
وطريق النظر فيه ان النباش اختص بهذا الاسم لقصور في فعله وهو النبش من حيث هو سرقة
(١٥٦) لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين حافظه الذي تقصد حفظه لكن حفظه انقطع بعارض
اعترض عليه من غفلة او نوم او غيره ذلك والنباش هو الذي يسارق عين من عينه لم يحفظه وهو لا لك
المسروق غير حافظ ولا قاصد لحفظه وهذا اي النباش من الاول وهو السارق كالتبع من المتبوع
فان السارق يسرق من الحافظ والنباش ياخذ من غير الحافظ والاصل ان توجد السرقة من الحافظ فكانت
السرقة اصلا والنبش غير اصل فكان المراد من المتبوع والتبع كونهما اصلا وغير اصل لا حقيقة التبعية
وعن هذا خرج الجواب عن قول من يقول لما كان النباش تبعا للسارق يجب ان يقطع هو كالسارق
لان الحكم الثابت في المتبوع ثابت في التابع فان قيل لو سرق من بيت رجل غايب يقطع كما لو سرق من
بيت رجل حافظ فلو كانت السرقة عبارة عما ذكرت لما وجب القطع لانعدام حد السرقة
لان المسارقة عن عين الحافظ انما يكون اذا كان الحافظ حاضرا قلنا معناه عن عين الحافظ او عين من
نايبه الحافظ وفي حق الغايب ان كانت عينه نايمة فعين نايبه وهو بيته المقصود حفظ الاموال
حاضر وهذا لان حفظ الحافظ بنفسه غير معتبر فيما هو محرز بالمكان واذا كان كذلك فكان ذلك
اخذا عن عين نايب الحافظ فوجد حد السرقة بخلاف القبر فانه ما اعد لحفظ الاعيان فلم يكن النبش
عن عين الحافظ ولا عن نايبه فلا يقطع وقوله ولا قاصد اي لحفظه احتراز عن الحفظ بالبنا الذي قصد
به حفظ الاموال كالبيوت واما القبر فلم يكن كذلك بل المراد والميت عن اعين الناس وما كان
عليه من السباع لا للاحراز ولا نقول ان الكفن مضيع ولكنه مصروف الى حاجة الميت وصرف
الشي الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقا البذور في الارض فانه لا
يكون تضييعا ولا احرازا واختلف مشايخنا رحمهم الله في بيت مقفل قال الامام شمس
الايمه رحمه الله الاصح عندي انه لا يجب القطع ولذا لا معنى هذا الاسم وهو السارق قوليل

على خطر الماخوذ وهو المسروق لكونه محرزا محفوظا عنه وان اراد الظاهر من حال العاقل ان لا يوقع
نفسه في مهلكة لاجل مال تافه حقير وهو الكفن ولان السرقة مشتقة من السرقة بفتح الراء وهي
القطعة من الحرير واصلها بالفارسية سره اي جيده فعرب كذا في الصحاح واسم النباش ينبئ عن ضده
وهو القصور والهوان لانه اخذ شيء حقير غير محرز وهو الكفن والتعدية بمثله باطلة خاصة في الحدود
فانها تندرئ بالشبهات وانما قيد بالحدود لان في غير الحدود اذا ثبت الحكم في الاعلى قد يثبت في الادنى
بالقياس الا ترى ان الوطي يثبت حرمة المصاهرة وهو اعلى وكذلك تثبت ايضا بالمس بشهوة وهو ادنى ولا
يثبت مثل هذا في الحدود لانها تندرئ بالشبهات واما الطرار فقد اختص بهذا الاسم لزيادة في جنايته
وحذاقة في فعله لان السارق يسرق عن حافظ في حال نومه وغفلته عن الحفظ والطرار انما يسرق عمن
هو مقبل على الحفظ قاصد لذلك اذ الغرض لقطع الشيء عن اليقظان بنوع غفلة تعتريه في لحظة وذلك ينبئ
عن مبالغة في جناية السرقة فكانت هذه اشارة في نهاية الكمال وتعديه الحدود في مثله في نهاية الصحة والسداد والسداد
لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتافيف وقد سبق بيان
احكام باقي اقسام الاضداد كالمشكل والمجمل والمتشابه في اول الكتاب في هذا الفصل وهو فصل بيان احكام
الاضداد قال رحمه الله باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
قوله ضرورة تكلم البشر او من حكم الحقيقة وجود ما وضع له سواء كان امرا او نهيا او خاصا او عاما فالامر
كقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر والنهي كقوله تعالى ولا تشرك بالله والخاص ايضا كذلك واما العام
فكقوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين وحكم
المجاز وجود ما استعير له خاصا كان ما استعير له او عاما كقولك رايت اسدا يرمي ولا تضع قدمك
في دار زيد اي لا تدخل وقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين فان الثالث عام والاولين خاص
وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع من اهل اللغة بمنزلة النصوص فان طريق معرفتها السماع
من الثقات فالتوقيف التعليم من جهة المعلم والسماع من جهة المتعلم وطريق معرفة المجاز التامل
في مواضع الحقيقة ليظهر به الاتصال المعتبر ولا يشترط النقل عن العرب في احاد الصور على المذهب
الاصح فعلى هذا اختلف طريق معرفة الحقيقة والمجاز واما في حق الحكم فهما سواء كما ذكرناه الا عند التعارض
فان الحقيقة اولى من المجاز لانها استعمال اللفظ فيما وضع له فكانت اولى من العارضي لسبقها عليه في
الوجود او لسبق فهم السامع الى الاصلي ومن اصحاب الشافعي رحمه الله من قال لا عموم للمجاز ولهذا
قال الشافعي رحمه الله ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عام
فلا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنه وهو لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
اذ المراد بالصاع هو المجاز وهو ما يحويه الصاع ويحله ويجاوره لان حقيقة الصاع وهي الخشبة

المنقورة

المنقورة لذلك الفعل الخاص غير مراده بالاجماع اذ الربا لا يجري فيها فكان المراد ما ذكرناه
وهو ما يحويه الصاع ويحله ويجاوره لان حقيقة الصاع وهي الخشبة اطلاقا لاسم المحل وارادة الحال
كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي عند كل صلاة وقولهم سال النهر وجرى الميزاب
ولا عموم للمجاز فاذا ثبت ان المطعوم مراد بالصاع اجماعا خرج ما سواه من ان يكون مرادا وهو الجص
والنورة لئلا يؤدي الى تعميم المجاز ويترجح قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه
حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما والصاع مجاز في محله فلا يثبت به الحكم عاما فان قيل الترجيح انما يتحقق
بعد ثبوت المعارضة فيجب بيان ثبوتها قيل له قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
مشعر بكون الطعم علة لما عرف ان الحكم اذا كان مرتبا على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما في
قوله تعالى الزانية والزاني وعلى الوارث مثل ذلك وقولهم اكرم العالم واهن الجاهل وقوله صلى الله عليه
وسلم ولا الصاع بالصاعين يقتضي كون الكيل علة وان لا يجري الربا في غير الصاع وهو ما دون نصف ١٥٧
الصاع لانه رتب حكم النهي على مكيل بصاع فكان الكيل علة وبين كون الطعم علة وبين كون الكيل علة منافاة
فيتحقق المعارضة او يقال ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يقتضي الحرمة في القليل
والكثير وقوله ولا الصاع بالصاعين يقتضي الحرمة في الكثير والاباحة في القليل اذ تخصيص الشيء بالذكر
عنده يدل على نفي ما عداه فيثبت المعارضة بين الحديثين وترجح الاول على الثاني بعمومه وعدم عموم
الثاني لكونه مجازا ولا عموم له والمطعوم مراد منه فيوافق الحديث الاول في هذه وهي الكيل ولزم من
هذا ان لا يجري في القدر والجنس علة الربا احتج الشافعي رحمه الله على ان المجاز لا عموم له بان الحقيقة اصل
الكلام لانها المستعمل فيما وضعت له والمجاز ضروري لتوسعة الكلام اذ لا يصار اليه عند امكان
العمل بالحقيقة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بل ترجح الحقيقة ولا عموم لما يثبت ضرورة
يتقدر بقدرها كالميتة لما احلت للضرورة يتقدر بقدر الضرورة وهو سد الرمق وكالتيمم
والمسح فانهما لما شرعا ضرورة في صحة الكلام قدرا بقدر الضرورة ولم يتعم عندكم وصورة
[illegible] ثبت ذلك الا باثبات حكم العموم للمجاز قال رحمه الله والصحيح ما قلنا الى قوله
والضرورات اي قوله الصحيح ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله وهو ثبوت العموم للمجاز
لان المجاز لغة نوعي الكلام اذ الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز لانه لا يخلو اما ان يكون مستقرا للمجاز
في محله او لا يكون فلا واسطة بينهما واذا كان المجاز احد نوعي الكلام فكان بمنزلة النوع الاخر
وهو الحقيقة في احتمال العموم لان العموم في الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة اذ لو كان لكونها حقيقة
لما جاز الخصوص في الحقيقة وليس كذلك فان قولك جاءني زيد او رجل حقيقة مع انه ليس بعام
بل العموم ثبت بدلالة زائدة على كونها حقيقة من ادخال الالف واللام عليها للجنس او نوعها

[illegible]

نكره في موضع النفي او اتصافها بصفة عامة وغير ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا
دخل عليه لام التعريف من غير معهود مذكور لفظا او تقديرا انصرف الى تعريف الجنس وصار
عاما بهذه الدلالة زايدة على كونها حقيقة من اذا قال الالف واللام عليها للجنس او وقوعها في
موضع النفي او اتصافها بصفة عامة الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا دخل عليه لام التعريف
وقد وجد احدى هذه الدلالات في الصاع لانه نكرة اقترن بلام التعريف من غير معهود
ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما يحويه وهو ما يحويه ويجاوره ولو اريد بالصاع عينه لصار
مجازا لوجود ما يدل عليه وهو اللام نكرة اذا اريد به ما يحويه ويجاوره بطريق المجاز بذلك
الدليل وهو اللام في المجاز وهو ما يحويه الصاع قابل للعموم الا ترى انه استعير لذلك اي لما
يحويه ويجاوره الصاع بعينه لتعلق بما يجاوره في ذلك الحكم على الصاع في موضع الصاع ولا
يتحقق ذلك الا باثبات صفة العموم فيه كالثوب الذي يلبسه المستعير بطريق العارية
كان عليه مثل على الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد وغيرهما علم مثل
وميزة ذلك الا ان للحقيقة والمجاز تيقنا وثاني لزوما وبقاء الحقيقة لازمة في موضعها
بانها لا تسقط ابدا ولا يزيلها عن موضعها مزيل والمجاز لا يلزم ولا يبقى ويزول عن موضعه
بوجود مزيل وهذا هو العلامة الفارقة بين الحقيقة والمجاز واما قوله ان المجاز ضروري
لتوسعة الكلام فنقول ان المجاز طريق مطلق لا ضروري لانه كثر ذلك في كتاب الله تعالى
من ذلك قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان ارادة الجدار مجاز
لصحة نفي الارادة عن الجمادات باسرها والمعنى انه مشرف على الانقضاض [illegible] مشرف
عليه وقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عوراتكم عند كل صلاة وقوله
قالتا اتينا طايعين وقوله فابين ان يحملنها وقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
فما ربحت تجارتهم وغير ذلك من الايات وكتاب الله تعالى افصح اللغات لانه نزل على اعلى طبقات
البلاغة وقد يكون المجاز في موضعه افصح اللغات حتى ان الحقيقة لو ذكرت في موضعه لزم
عدم الفصاحة كما قال تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولو قال
تعالى حتى يطلع الفجر لم يكن في هذا الفصاحة فثبت بذلك ان المجاز موجود في كتاب الله تعالى
والله يتعزز ويتعالى عن ان يلحقه العجز والضرورات ولا يقال المقتضى موجود في كتاب الله
تعالى [illegible] فتحرير رقبة مملوكة وانه ضروري لانا نقول المقتضى ثبت
ضرورة صحة الكلام دون ضرورة المتكلم وذلك لا يدل على ان الشرع ضروري والدليل
على ان الضرورة الثابتة في المقتضى راجعة الى صحة الكلام هو ان السامع يعجز عن درك
معاني

معاني المنطوق والمجتهد عن الاستدلال بالمنطوق الا بالمقتضى فجعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق ولهذا قيل في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق والضرورة
لو ثبتت في المجاز لكانت راجعة الى المتكلم لان الحقيقة والمجاز من باب استعمال اللفظ وذلك
حظ المتكلم دون السامع ولذلك وقع المقتضى في تقسيم الوقوف على المراد بالاستدلال
ووقع المجاز في تقسيم بيان المتكلم باستعمال النظم واما قوله ان المقتضى لم يتعم عندكم لما
ثبت ضرورة فنقول ان دلالة العموم من دخول الالف واللام ونحو ذلك يمكن ان يوجد في المجاز
دون المقتضى لان المجاز ملفوظ والعموم باعتبار اللفظ عند وجود دليله اما المقتضى فغير ملفوظ فكيف
يتحقق فيه ما هو من خصايص اللفظ ثم رجحان الحقيقة على المجاز عند التعارض لا يدل على ان
المجاز ضروري لان الاقوى راجح على الاضعف ابدا كرجحان المحكم على المفسر وذلك لا يدل
على المفسر ضروري وانما رجحان الحقيقة لكونها الزم وادوم بخلاف المجاز قال رحمه
الله ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى بحال الى قوله فاكل من عين النخلة كتب اقول
(١٥٨) من حكم الحقيقة ان الشان لا تسقط هي عن المسمى ابدا واذا استعير لفظ الحقيقة لغيره لتحمل
المحفوظ ولهذا يقال للوالد اب ولا يجوز نفيه عنه بحال ويقال لابن الاب اب ويجوز نفيه
عنه بان يقال انه جد وليس باب لما بينا ان الحقيقة وضع اي ذو وضع او موضوع وهذا اي
المجاز مستعار فكان الحقيقة والمجاز كالملك والعارية في كون الملك اصلا والعارية مستعارة وكذا
يصح ان يقال للبليد الذي اطلق عليه لفظ الحمار انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال للحيوان المفترس انه
ليس باسد واورد على هذا انه يؤدي الى الدور لان اطلاق اللفظ على المعنى دال على صدقه عليه
وانما يصح نفيه اذا عرف ان ذلك الاطلاق مجاز فحينئذ يتوقف صحة النفي على معرفة المجاز فلو
توقف معرفة المجاز على صحة النفي لزم الدور وللقائل ان يقول لم لا يجوز ذو ومعه لا دور
تقدم كما في المتضايفين وقوله الا ان يكون مهجورا متصل بقوله انه لا تسقط عن المسمى
ليس على اطلاقه بل بشرط الا يكون الحقيقة مهجورة فانها اذا كانت مهجورة تتعين المجاز
لتصحيح الكلام وتسقط الحقيقة كقولهم [illegible] فان الناس يفهمون من هذا الكلام
طبخ الطعام لا طبخ نفس القدر وهو حقيقتها فيصير ذلك اي كون الحقيقة مهجورة دلالة
الاستثناء اي دلالة على ان الحقيقة المهجورة مستثناة من العام من حيث انها لا تراد بمطلق
الكلام فيصير كانه استثناها بعينه فلا يتناول الا الحقيقة المهجورة كذا قاله الامام الكردري رحمه الله
او فيصير ذلك بمنزلة دليل الاستثناء من حيث ان الحقيقة المهجورة ليست بمراده من الكلام
كما ان المستثنى ليس بمراد من صدر الكلام كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها

فشرع في الحال في الانتقال منها انه لا يحنث وصار ذلك القدر من السكون وان كان
موجودا حقيقة مستثنى عن هذه اليمين بدلالة حال الحالف وهي ان مقصوده منع نفسه
عما يمكن له منعه لا عما لا يمكن لان ما لا يمكن ممتنع في نفسه وهذا القدر من السكون لا يمكن الامتناع
عنه فلا يحصل به ما هو المقصود من اليمين وهو المنع فيصير كانه قال لا اسكن هذه الدار الا
زمان الانتقال اذ السكون في ذلك الزمان صار مهجورا او لان المقصود من اليمين هو البر ولا
يمكنه تحقيق البر الا ان يكون ساعة الانتقال مستثناة ومن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه
قبل ذلك ثم مات المجروح لم يحنث ويصير ذلك بمنزلة الاستثناء لمعرفة مقصوده وهو الامتناع
عما في وسعه وذلك لا يمكن عما كان قبل اليمين فكانه قال لا اقتله قتلا الا قتلا بسبب الجرح السابق
على اليمين ومن حلف لا يطلق امراته وقد كان حلف اي علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد
الشرط لم يحنث كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان طلقت امراتي فعبدي
حر ثم دخلت الدار لم يعتق عبده لان مقصود الحالف من الحلف منع نفسه عن التطليق ولا
يمكنه الامتناع عن الحلف السابق لئلا يقع الطلاق عند وجود الشرط فصار الحلف السابق مستثنى
عن هذا الحلف ومن حلف لا ياكل من هذا الدقيق لا يحنث باكل عين الدقيق عند بعض مشايخنا رحمهم الله
وقيل يحنث لانه ماكول والاول هو الاصح لان اكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه الى المجاز
وهو ما يتخذ منه من الخبز كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله واذا حلف لا ياكل من هذا
الشجر فاكل من عين الشجر لم يحنث لان اكل ذلك مهجور وانما ينصرف الحلف الى ثمر الشجر قال رحمه
الله ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين الى قوله اولى ان لا يجتمعا اقول
ان للحقيقة والمجاز احكاما منها استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد في حالة واحدة من جهة واحدة
لما سبق ان احدهما وهو الحقيقة موضوع والاخر وهو المجاز مستعار من الاخذ الموضوع فاستحال
اجتماعهما اذ الشيء الواحد يستحيل ان يكون مستعملا في موضوعه غير مستعمل في ذلك في حالة
واحدة كما استحال كون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد والجامع ان
اللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة اللابس والمجاز يجري من الحقيقة مجرى العارية من الملك فكما لا
يجوز ان يكون الثوب الواحد في زمان واحد ملبوسا بطريق الملك والعارية معا لا بالنسبة
الى شخص واحد ملبوسا بطريقين ولا بالنسبة الى شخصين فكذا لا يجوز ان يكون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا لا بالنسبة الى مسمى واحد ولا بالنسبة الى اكثر منه وفيه نفي لقول من قال
انه يجوز الجمع بينهما في معاني مختلفين حتى قالوا حرمة الجدات تثبت بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم لانا نقول حرمة الجدات تثبت بالنص لان الام هي الاصل لغة ومنه قيل لمكة

أم

ام القرى فتناول النص لهن بطريق الحقيقة ايضا او نقول حرمة تثبت بالاجماع او بدلالة
النص والتمسك بها اولى اذ فيها بساق الحكم بوجه واحد لجريانها في البنات ايضا ووجه الدلالة
انه لما ثبت حرمة العمات وهن اخوات الاب والاتصال بينهما اتصال مجاورة فلان تثبت حرمة ام الاب
وبينها اتصال جزئية بالطريق الاولى وكذا في باب البنات ولهذا الاصل قال محمد رحمه الله في الجامع
الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي معتقيه
اي لمعتقي معتقيه شيء لان اسم الموالي لمعتقيه حقيقة بسبب انعامه عليهم بالاعتاق فصار ذلك
المنعم عليهم كاولاده لاحيائه بالاعتاق وذلك لانه باشر سبب حياتهم باحداث قوة المالكية فيهم
وازالة الرق عنهم بالاعتاق اذ الحرية حيوة حكما والرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب على المسلم
ابتداء والكفر موت حكما لان الكافر لكونه لا يعقل الحق بمنزلة الميت قال الله تعالى او من كان
١٥٩ ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال تعالى انك لا تسمع الموتى ولان الكافر لما لم يكتسب
الحيوة الابدية ولم ينتفع بها صار كانه ميت جماد الا ترى ان الله تعالى سمى الكفار صما بكما عميا
مع انهم ذوي سمع ونطق وبصر لما انهم لم ينتفعوا بذلك في الاستدلال على وجود الصانع تعالى
وكلمة الحق والتلفظ بها واذا كان الرق اثر الذي هو بمنزلة الموت كان الاعتاق بمنزلة الاحياء فصار
معتقوه كاولاده اذ المولى يصير بالاعتاق سببا لحيوته كالاب يصير سببا لحيوة الولد ولان معتقيه
منسوبون اليه بالولاء كما ان الولد منسوب الى ابيه والى هذا المعنى اشار رسول الله صلى الله عليه
وسلم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وذلك لان الجزاء مكافاة
وهي تنبئ عن المماثلة فكانما يوجد من الولد من الاحسان في حق الوالد وهو كونه سببا لحيوته
الا اذا وجد الاب مرقوقا فاشتراه فاعتقه فان ذلك يماثل ما وجد من الاب في حقه لان ذلك كحصيل
الحيوة في ابيه فكان مثل ما وجد من ابيه في حقه فيصير ذلك جزاء بهذا الاعتبار كذا اشار الامام
العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله الى هذا المعنى فاما معتقوا معتقيه فمعتقوه مجازا لان
المولى لما اعتق الاولين اثبت لهم مالكية اعتاق الاخرين فصار المولى سببا لاعتاق معتقي
معتقيهم فنسب معتقوا معتقيه الى المولى كلهم النسبة مجازا كولد الولد فانه ولد الجد
مجازا واذا كان معتقوه مواليه حقيقة هي ثابتة فلم يثبت المجاز لئلا يؤدي الى ان يستعمل
وهو اجتماع الحقيقة والمجاز حتى لو لم يكن للمولى معتقون فاوصى لمعتقي معتقيه اذا
الحقيقة ههنا غير مرادة فتعين المجاز ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الموالي فاستحق
هو نصف الثلث وهو السدس كان الباقي مردودا على الورثة ولا يكون لموالي مواليه
شيء من ذلك لان الحقيقة هنا مرادة فانتفى المجاز وانما استحق المعتق الواحد نصف

الثلث لما عرف ان للمثنى حكم الجمع في باب الميراث والوصيه اخت الميراث لكونها خلافه بعد
الموت كالوارثه ولو كان معه اخر استحقا الثلث كله ولو عند الانفراد يستحق نصف الثلث لا ثلث الثلث
وقول محمد رحمه الله عربيا لا ولا عليه اي ليس هو معتق احد لان العرب لا تسترق اذا الحكم في مشركي العرب
الاسلام او السيف قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وقال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان
في جزيرة العرب وفايده هذا القيد ان الموصي اذا اوصى لمواليه وعليه الولا وله الولا كانت الوصيه باطله
الا ان تبين في حيوته ان المراد من هم لما سياتي بيانه ولا يقال قد وقع الاستغنا عن هذا القيد
وهو قوله ولا عليه بقوله عربيا الا ان فيه فايدتين الاولى ما مر ان الموصي لو كان عليه الولا وله الولا كانت
الوصيه باطله والثانيه التاكيد والاحكام لما ذكر في التقويم قد قالوا فيمن اوصى لمواليه بثلث ماله
وهو حر الاصل له معتق وله مولى واحد اعتقه ومولى اعتقهم كان نصف الثلث لما ذكر في التقويم
لمولاه والنصف للورثه فان قيل لم لا تحمل على ولا الموالاة لتكثير الفايده قلنا لمانع يمنع الحمل عليه
اذ من شرط ولا الموالاه كون المولى من غير العرب نص عليه ابو نصر رحمه الله لان العربي نصرته النسبة
التي بقبيلته وهي اكد من النصرة بالموالاه لانها لا يلحقها الفسخ ثم ان مما يوضح ما قلناه من استحالة الجمع بين
الحقيقه والمجاز كون الاسم المشترك لا عموم له مثل اسم المولى فانه ينطلق على المولى الاعلى لانه منعم وعلى
الاسفل لانه منعم عليه بمعنى اسم الفاعل مره وبمعنى اسم المفعول اخرى فلا يعم الاعلى والاسفل
لان العام ما ينتظم جمعا بمعنى واحد وهذا ليس كذلك حتى ان الوصيه باطله للموالي للموصي موال
اعتقهم وموال اعتقوه وهذا ظاهر الروايه وعن ابي حنيفه رحمه الله انها جايزه ويكون الثلث
بين الفريقين لان الاسم حقيقه لهما فيتناولهما كما اذا اوصى بثلث ماله لاخوته وله ستة اخوة
اخوان لاب وام واخوان لاب واخوان لام كان الثلث بينهم بالسويه وجه ظاهر الروايه
وهو عن ابي حنيفه رحمه الله ان معاني الاسم المشترك وهي ما سبق ذكرها معان كثيرها الاسم
المشترك احتمالا على السوا لكون كل واحد منها قد وضع له الاسم المشترك بوضع على حده
لكن المعاني المذكوره لما اختلفت باعتبار الاعلى والاسفل كما ذكره سقط العموم لاختلاف
المعنى والمقصود وبطل التعيين لاختلاف المقاصد فان من الناس من يقصد الاعلى مجازاة
وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل زيادة للانعام اذ كل منهما مندوب اليه قال
صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله وقال من اتى بالمبرة فليتمم وقد
نظم الحديث مع سنده بعض الفضلا فقال انا احدث عن الهيثم عن الليث عن بردة الاعلم
عن المصطفى انه قال من اتى بالمبرة فليتمم وقيل بالشكر تتجدد النعمة وتزيد والنعمة اذا
شكرت نعم الشكر انه سبب للمزيد وقيل الشكر قيد للنعمة الموجوده وصيد النعمة المفقوده

واذا

واذا بطل التعيين ولم يمكن الصرف الى احدهما بغير عينه لجهالته وجب التوقف حتى البيان
لعدم الاطلاع على مقصود الموصي فاذا مات من غير بيان بطلت الوصيه لفوات البيان ولكون
الوصيه للمجهول غير جايزه اذ التمليك من المجهول باطل بخلاف ما اذا اوصى لاخوته لان اسم الاخوة
يتناول الكل بمعنى واحد وهو الوقوع عن اصل واحد فجاز ان يتناول الاشخاص المختلفة لمعنى
الاعلى اولى واحد وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال الوصيه للمولى الاعلى اولى لانه منعم عليه اصلا وشكر النعم
واجب والزياده على الانعام ليست بواجبه فصرف الوصيه الى اداء الواجب اولى فاما هذا
الوجوب لا يدخل تحت الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم وعن ابي يوسف رحمه الله انه للمولى الاسفل
لان كونه منعما عليه دليل الحاجه والصرف الى المحتاج اولى وعن محمد رحمه الله لا تجوز الوصيه الا ان
يصطلح الموليان كما اذا قال لرجلين لاحدكما علي الف درهم قال محمد رحمه الله الاقرار باطل
(١٦٠) الا ان يصطلح المقر لهما على شي ولا يرد على هذا ما اذا حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول الاعلى
والاسفل حتى لو كلم ايهما كان حنث لان اليمين تناولت احدهما لا على التعيين نكرة وانها
في موضع النفي تعم كما لو حلف لا يكلم احدا بعينه والجهاله غير مانعه لانعقاد اليمين لما ان الداعي
الى اليمين المغايظه وهي واحده غير مختلفة في الاعلى والاسفل فلا يتحقق فيه الاشتراك
فكان بمنزلة العام بخلاف ما اذا اوصى لاحدهما فان الوصيه لا تصح اذ المعنى المقصود
مختلف في حكم الوصيه فكان اللفظ مشتركا والمشترك لا عموم له واذا ثبت انه لم يجز
الاجتماع بين معاني الاسم المشترك مع انه لا اختلاف بينها باعتبار اصل الوضع اذ كل منها
موضوع حقيقه فالحقيقه والمجاز وهما مختلفان بحسب الوضع ودلالة اسم الحقيقه
والمجاز عليها متفاوته لان اسم الحقيقه دل على ان مسماه ثابت في محله غير متعد عنه واسم
المجاز دل على ان مسماه تعدى عن اصله اولى ان لا يجتمعا قال رحمه الله ولهذا انكنا
في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد في قوله لما قلنا اي قال علماؤنا رحمهم الله بناء على ما
سبق ان الحقيقه والمجاز لا يجتمعان مرادين بلفظ واحد وان ساير الاشربه المسكرة
غير الخمر لا يلحق بالخمر في ايجاب الحد بشرب القليل لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب المشتد حقيقه
ولساير الاشربة المسكره مجاز والحقيقه قد اريد من النص الوارد في تحريم الخمر وايجاب
الحد بشربها وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فبطل المجاز فلا يجب الحد
بشرب غير الخمر من ساير الاشربه المسكره ما لم يسكر ولهذا قلنا في قوله تعالى او لامستم
النسا ان الحقيقه وهي المس باليد فلا يكون الوطي مرادا فان قيل يحتمل ان الشافعي
رحمه الله جوز التيمم للجنب بدليل اخر غير هذه الاية وحينيذ لا يتم الاستدلال على ان

المجاز هو المراد من هذه الاية قلنا لا يحتمل ذلك لانه لو قال بجواز التيمم للجنب لا يخلو اما ان يقول بهذه الاية بغير الوجه الذي ذكرناه فيها بان نقول بالتقديم والتاخير على تقدير وان كنتم جنبا تيمموا او بحديث عمار وغيره ولا يجوز الاول لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين في جواز التيمم للجنب على قولين قال علي وابن عباس رضي الله عنهما بجوازه وقال عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بعدم جوازه فكل من قال بالجواز حمل اللمس والملامسة على مجازها وهو المجامعة ولم يقل احد منهم بالتقديم والتاخير وكل من قال بعدم جواز التيمم للجنب كان المراد من اللمس اللمس باليد لجوز التيمم للمحدث خاصة فكان الفريقان كلاهما متفقين على عدم جواز التقديم والتاخير فكان القول به باطلا اذ الاختلاف على قولين اجماع منهم على بطلان قول ثالث وكذا لا يجوز الثاني في جواز التيمم للجنب بحديث عمار وغيره رحمهم الله لان ذلك كله من اخبار الاحاد فلا يجوز الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد فعلم بهذا ان الدليل على جواز التيمم للجنب انما كان لحمل اللمس والملامسة على المجاز الذي هو الجماع لا غير وانما علم ذلك بجواز التيمم للجنب دليلا على ان المراد من الاية المجاز الذي هو الجماع لا غير وانما علم ذلك التيمم للجنب فكان الاستدلال بجواز التيمم للجنب دليلا على ان المراد من الاية ولما سبق من الاصل قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاولاد فلان اولا بنائه وله بنون وبنو بنين ان الوصية لابنائه ولا يستحق بنو البنين شيئا لان الحقيقة وهي بنوة مراده فبطل المجاز لما قلنا من استحالة الجمع بينهما مرادين قال رحمه الله فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان الى قوله جميعا اقول هو بيان لما اعترض على الاصل السابق وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان وتقرير الاعتراض انهم قالوا جميعا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحالف يحنث ان دخل الدار حافيا كان او متنعلا وحقيقة الكلام المذكور وضع القدم فيها حافيا لا حائل بينها وبين الدار وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قالوا فيمن قال عبدي حر يوم يقدم فلان ان الحالف يعتق عبده ان قدم فلان ليلا او نهارا مع ان اليوم اسم لبياض النهار حقيقة والمراد الليل مجازا وقال محمد رحمه الله في السير الكبير حربي استامن من المسلمين في حالة المحاصرة على نفسه وابنائه انه يدخل في الامان بنوه وبنو بنيه وكذا لو استامن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وقالوا فيمن حلف لا يسكن دار فلان ان الحلف يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا حتى لو دخل دارا مملوكة او مستاجرة او مستعارة حنث وحقيقة النسبة الملك قال رحمه الله قيل له الى قوله فبقي ظاهر الاسم شبهة اقول هو جواب

ؤذا

عن الاعتراضات السابقة وتقريره ان مقصود الحالف من وضع القدم الامتناع عن الدخول في الدار دون وضع القدم نفسه ولهذا لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث واعتبار المقاصد والاغراض لازم في الايمان الا ترى انه اذا حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته لم يحنث ويصير ذلك القدر من السكون مستثنى بمعرفة مقصود الحالف وهو منع نفسه باليمين عما في وسعه دون ما ليس في وسعه ومن العوائد ايضا تدل على هذا فاذا كان كذلك فيصير وضع القدم مجازا من الدخول لان وضع القدم سبب الدخول والدخول مسببه وموجبه اي حكمه فذكر السبب واراد منه المسبب والدخول مطلق يوجب العمل باطلاق المجاز وهو الدخول بعمومه اذ الدخول عام باعتبار حقيقة وضع القدم واذا كان كذلك فالحنث
(١٦١) في ذلك باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يرد الاعتراض لكن في قوله وضع القدم صار مجازا عن الدخول نوع اشتباه اذ حقه ان يقول صار مجازا للدخول فان الدخول مستعار له لا مستعار عنه فكان ينبغي ان يذكره باللام لا بعن الا انه اراد بلفظ المجاز العبارة مسامحة اي صار عبارة عن الدخول ومثل هذا المسامحات يجري في كلامهم اذ مقصودهم النظر الى المعنى او انه ضمن في المجاز معنى العبارة فكانت كلمة عن صلة تضمينه وكذلك اليوم اسم لمطلق الوقت ولبياض النهار بحسب الاستعمال قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله والمراد مطلق الوقت لان من فر من الزحف ليلا او نهارا فان هذا الوعيد يلحقه كذا في المبسوط وصدر الاية يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الزحف الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف اي يدب دبيبا من زحف الصبي اذا دب على استه قليلا قليلا ونصبه على الحال من الذين كفروا والمعنى اذا لقيتموهم للقتال وهم كثير وانتم قليل فلا تفروا وقوله تعالى الا متحرفا لقتال هو الكر بعد الفر يخيل عدوه انه منهزم ثم يعطف عليه وهو من باب خدع الحرب او متحيزا اي منحازا الى فئة الى جماعة اخرى من المسلمين سوى الفئة التي هو فيها ويقال يوم لنا ويوم علينا ويراد به مطلق الوقت ويستعمل لبياض النهار قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله تعالى وقال تعالى موعدكم يوم الزينة وقال صلى الله عليه وسلم اجب الخاطب وانطر وانقض يوما مكانه واذا شاع استعماله فيهما وشاع فلا بد له من ضابط يمتاز به احدهما عن الاخر ويتعين ويترجح به كل منهما على الاخر وذلك ان ينظر الى ما دخل اليوم عليه فان كان ما دخل عليه هو فعلا ممتدا فبياض النهار اولى باليوم لانه يصلح معيارا له لا للفعل واذا كان ما دخل عليه اليوم فعلا لا يمتد كان الظرف وهو مطلق اولى باليوم اذ الظرف الممتد وهو النهار زائد على احتياجه الى نفس الظرف فكان اثبات الزائد اشتغالا بما لا يفيد والمراد بالامتداد ان يكون قابلا للتاقيت ويتصور له ضرب المدة كاللبس والركوب فانه يقال لبست يوما وركبت

١٦

يوما ومعناه وجد مني امتداد اللبس والركوب من اول بياض النهار الى اخره بتجدد الامثال وكذا
امرك بيدك مما يمتد فان الداخل في اليد وهو الامر مما يمتد لانه لا يتصور بقاؤه على الصفة التي ثبتت حتى اذا
قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم ليلا لا يصير الامر بيدها وما لا يقبل الامتداد ضرب المدة كالدخول
والخروج والدخول فان معنى قوله خرجت يوما وجد مني الخروج ساعة من ساعات النهار اليوم من غير امتداد
بياض النهار الى اخره اذ الخروج هو الانفصال من الباطن الى الظاهر وذلك معنى غير قابل للامتداد
كما ترى ولا يمكن ان يقال هنا بتجدد الامثال اذ الخروج في المرة الثانية او الثالثة غير الخروج في المرة الاولى
للتفاوت في نقل الخطوات ووضع الاقدام فكان تكرارا محضا لا امتدادا او الدليل على الفرق بين الدخول
وبين اللبس من حيث الحكم ان لابس الثوب اذا قال ان لبست هذا الثوب فامراتي طالق فمكث ساعة ولم
ينزعه تطلق امراته لان الدوام فيما يستدام من الافعال كالفعل المستانف اما اذا قال داخل الدار
ان دخلت هذه الدار فامراتي طالق لا تطلق امراته ما لم يخرج ثم يدخل وهذا الفرق انما نشا من حيث
ان اللبس مما يمتد والدخول مما لا يمتد فان قيل قد وجدت في الكلام علامة الامتداد من ضرب المدة
فيه بان قيل تكلمت الى المساء كما يقال لبست يوما الى الليل ومع ذلك جعلوه غير ممتد فما وجهه قلنا
قال الامام الاستاذ مولانا حميد الدين الضرير رحمه الله يشترط لكون الفعل ممتدا ان يكون
امثال من كل وجه كاللبس ممتد بتجدد الامثال لان استدامة اللبس في المرة الثانية مثل الاولى
اما الكلام الثاني لا يكون مثل الاول من كل وجه اذ يكون بعضه خبرا وبعضه امرا وبعضه
نهيا وغير ذلك وذلك لان الفعل لا يمتد حقيقة الا انه الحق بالممتد بهذين الشرطين احدهما
تجدد الامثال والثاني صحة ضرب المدة وفي مسئلتنا قرن اليوم بالقدوم او الحرية وكل منهما
لا يمتد فانه لا يقال اعتقتك يوما بمعنى التوقيت ولا قدمت يوما فكان المراد من اليوم مطلق
الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب نظرا الى اطلاقه فلذلك دخل الليل والنهار فاذا قدم
ليلا عتق باعتبار انه وقت قدومه لا باعتبار انه ليل واذا قدم نهارا عتق ايضا باعتبار انه
وقت قدومه لا باعتبار انه نهار فالعتق في الوجهين انما هو بعموم المجاز وهو الوقت
لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الوقت لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قول
الرجل ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لان ما سبق وهو الليل اسم للسواد الخالص كالنهار
فانه اسم للبياض الخالص لا غير ثم اعتبار لم لا امتداد وعدمه في جانب الجزاء عند الاكثر وهو الحرية
في مسئلتنا لانه قال حر ... يوم يقدم فلان استدلالا بما اذا قال لامراته امرك بيدك
يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها واذا قال لامراة
يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا حنث لان الامر باليد جزا للقدوم في المسئلة الاولى

والطلاق

والطلاق جزا للتزوج في المسئلة الثانية الى هذا قال صاحب الهداية رحمه الله حيث اعتبر الطلاق
في المسئلة الثانية فقال في الهداية والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار وفي هذا اعتبر مولانا
حميد الدين الضرير رحمه الله حيث قال ان ثبوت الحرية التي هي جزاء في هذه اليمين غير ممتد فان
ثبوت الحرية تثبت القوة وزوال الضعف وهذا مما لا يحتمل التجدد فان زوال الضعف الضعف
الحكمي مما لا يتغير كالباقي اوه بخلاف الامر باليد فان الداخل في اليد وهو الامر باليد مما يمتد
فانه يتصور بقاؤه على الصفة التي ثبتت وعند البعض في جانب الشرط وهو القدوم ذكر هذا
ان اليوم قرن بالقدوم وانه غير ممتد وهو مكتوب بخط الامام حافظ الدين النسفي رحمه الله
استدلالا بمسئلتي الجامع الصغير لمحمد رحمه الله احداهما قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق
وصرح فيه بان المقرون باليوم هو الكلام والكلام مما لا يمتد والثانية قوله يوم اتزوجك
(١٦٢) فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد وصرح بان المقرون باليوم هو التزوج
واما قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان فانما رجح جانب الجزاء اليوم غالب استعماله في حق بياض النهار
حتى انه يذكر في مقابلة الليل كالنهار فلما وجد ترجيحه وان ضعف تستدعي استطالة فيه واما
واما في قوله عبده حر يوم يقدم فلان كلا الفعلين غير ممتد ففي نظيره اعتبر جانب الشرط كما
في مسئلتي الجامع الصغير فكذلك ههنا وفيه ايضا رعاية لفظ القران فان قيل اجتمع في قوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان ما هو فعل ممتد وهو الامر باليد وما هو فعل غير ممتد وهو الامر باليد وما هو
فعل غير ممتد وهو القدوم فلم ترجح جانب الامر باليد ولم يترجح جانب القدوم مع ان قران
اليوم بالقدوم اولى لانه مضاف الى القدوم قلنا للمعنى الذي تقدم ذكره وقد قال المصنف
رحمه الله الى اعتبار جانب الشرط حيث قال ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل عليه
الى اخره واما مسئلة دار فلان فان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى الى فلان لا نسبة الملك
اذ الباعث على هذا الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وذلك يعم السكنى بطريق الملك والاجارة والاعارة
فتستعار الدار للسكنى بان يلفظ باضافة الدار الى فلان ويراد الدار المسكونة له وللدار المسكونة
له معنى عام يتناول الحقيقة والمجاز وهو نسبة السكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى فاذا
دخل في دار مملوكة لفلان فانه يحنث باعتبار انها مضافة الى فلان بالسكنى اذ في نسبة الملك وجدت
نسبة السكنى لا باعتبار انها مملوكة له حتى اذا دخل دارا لفلان وهي مملوكة له لكن يسكنها غيره لا
يحنث لعدم الاضافة الى فلان بالسكنى وان كانت مضافة اليه باعتبار الملك واما مسئلة السير
فان فيها روايتين احدى ذكرت بعد باب السير ان الامان لا يتناول بني البنين وهو القياس فعلى
هذه الرواية لا يرد شي واما على الرواية الاخرى وهي انه يتناولهم على سبيل الاستحسان فوجهها
ان الامان لحقن الدم وضوعه تبنى هو على الشبهات اذ الامان مما يثبت بها لعصمة الدم كما يثبت بمجرد

الا شارة من الفارسي اذا ادعا بها الكافر الى نفسه لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة
لان الاصل في الدماء ان يكون محقونة مصونة قال صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب ولهذا وجبت الدعوة الى الاسلام ثم الى الجزية ثم الى القتال ان لم يقبل
احدهما وهذا الاسم وهو اسم البنين والموالي بظاهره يتناول بني البنين لان قولهم بنو ادم
يتناولنا بظاهره وان لم يكن بنيه حقيقة ولهذا يقال ابن فلان لابن ابنه كما يقال لابنه الصلبي
الا ترى الى قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم يا بني ادم خذوا زينتكم
ونحو ذلك والى قوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم والى قوله انا ابن عبد المطلب والى قول
الشاعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد وكذا مولى فلان كما يطلق على
معتقيه يطلق على معتق معتقه ايضا لكن بطلق العمل بظاهره وان لم يكن بنيه حقيقة
تناول اسم البنين والموالي الفروع وموالي الموالي لاثبات الامان في حقهم لتقدم الحقيقة
فان الحقيقة حقيق بان تراد فلا يدخل بنو البنين وموالي الموالي في اسم البنين والموالي
فينبغي ان لا يثبت لهم الامان اصلا الا انه بقي مجرد تناول اسم البنين والموالي الفروع بظاهره
شبهة في صون دمائهم عن السفك لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهذا لما كان تناول
اللفظ كان شابها الثابت لكنه ليس بثابت لانه غير مراد باللفظ على ما مر والقتل عقوبة محضة فيدرا
بالشبهة وهذا اعتبار شبهة اورثها مجرد تناول الاسم اياهم لحفظ دمائهم عن السفك لا جمع
بين الحقيقة والمجاز فان قيل انكم اعتبرتم مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة في حقن الدم ثمة واثبتم
الامان لبني البنين وموالي الموالي فلم لا تعتبرون ذلك شبهة فيما اذا استامن على الاباء والامهات
في حق دخول الاجداد والجدات في الامان قلنا لان الحقيقة لما صارت مرادة ثمة اعتبرنا صورة
التناول شبهة في حق الدم والحقنا بني البنين وموالي الموالي بالمولى على سبيل التبعية وذلك
انما يليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهي الاجداد والجدات لان في
الحاقهم بالاباء والامهات جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وذلك قلب الموضوع ونقض الاصول
وهو جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا ولو ارتكب هذا لتزلزل الاصلان معا ولذلك لا يجوز فان
قيل ان المكاتب اذا اشترى اباه يتكاتب عليه بطريق التبعية قلنا لو لم تعتبر هناك التبعية مع
قلب الاصول للزم شيء هو ابعد والشنع وهو كون الاب مملوكا للابن اما هنا لو لم نقل بدخوله في امان
الابن بطريق التبعية لتسليمه نفسه وماله امكن ان يحتال لسلامة نفسه وماله مع عدم التبعية وهو ان
يستامن الاب ابتداء لنفسه او يسلم هو بنفسه ليدخل نفسه في الامان في الدنيا والاخرة مع ابقاء المتبوع
متبوعا والتبع تبعا او نقول ان دخول الاب في كتابة الابن ليس باعتبار التبعية بل باعتبار ان الكتابة
شعبة من شعب الحرية اذ بها يصل الى الحرية ظاهرا فكما ان الحر اذا اشترى اباه يعتق عليه فكذا المكاتب

الامان

اباه

اذا اشترى اباه يتكاتب عليه اذ الحكم يثبت على حسب ثبوت العلة لا لدفع الشناعة التي مرت
لما ان الاب لا يجعل تبعا للابن فيما هو اشنع منه وهو الفرع حتى لا يجعل تبعا للابن الاب مسلما باسلام ابنه
لان في تناول الاباء للفروع عملا بالشبهة اعتبار حقن الدم فلو قلنا بتناول الاباء للاجداد لكان عملا
بشبهة الشبهة لانا انما نقول ذلك حينئذ لشبهة بالاباء في ان كل واحد منهما يتناول غيره ظاهرا
وكل منهما في موضعه حقن الدم والشبهة هي المعتبرة دون شبهة الشبهة لانها نازلة عنها فكذلك
لا يجوز دخول الاجداد في استيمان الاباء وان كان هو في موضع حقن الدم قال رحمه الله فان
قيل قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى قوله فهذا ثلاثة اقوال هو اشارة الى اعتراضات
اورد على ما سبق من الاصل وهو ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان والى اجوبتها تقرير الاعتراضات
ان يقال ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما قالا فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عين الحنطة
او مما يتخذ منها وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع
او اغترف منه وفيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة ذلك الكلام الكرع وهو تناول الماء بفيه من
محله من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء يقال كرع الماء يكرع كرعا وكرع كروعا وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ١٦٣
فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ان نوى به اليمين كان نذرا ويمينا وهو ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ
اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز فهذه اعتراضات ثلث وتقرير الجواب عن الاعتراضات الاولى ان
ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا بعموم المجاز فان الحنطة عندهما عبارة عما في بطنها بطريق المجاز لان العرف
والعادة ذلك يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد ما في بطن الحنطة في اكل الحنطة او ما يتخذ
منها اكل ما فيها فيحنث لذلك وهذا عمل بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الاعتراضة
الثانية ان الشرب من الفرات استعارة للشرب من الماء الذي يجاوره الفرات وينسب اليه اذ
المقصود من هذا الكلام ذلك يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات والمراد ما قلنا
ولا تنقطع هذه النسبة بسبب الاواني بان يجعل ذلك الماء فيها او بالاخذ بالاواني لما ذكره
في المبسوط من ان الاواني لا تجعل على الانهار يعني انها دون الانهار في الامساك وعند الكرع انما
يحنث لانه شرب ماء الفرات حتى لو تحول الماء من الفرات الى نهر اخر لا يحنث ان شرب منه لانقطاع نسبته
عن الفرات بالتحول الى نهر اخر وهذا عمل بعموم المجاز لا جمع بين الحقيقة والمجاز كما في وضع القدم وقيل ان
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يصح على قول ابي حنيفة رحمه الله اما على قولهما فيجوز والصحيح ان الجمع بينهما لا يجوز
اتفاقا وانما يحنث بالكرع عندهما لا لما مر وقيل ان قوله لا اشرب من الفرات مجاز عندهما عن قوله لا اشرب
من ماء الفرات وليس بسديد لانه لو كان كذلك لكان ينبغي ان يحنث اذا شرب من نهر ياخذ من الفرات
الا ترى انه لو صرح به حنث نص عليه محمد رحمه الله ونص في سلمنا على انه لا يحنث اذا شرب من نهر ياخذ

وذلك ان ما قالوه غير صحيح وعن الاعتراض الثالث وهي مسئلة النذر ان ذلك ليس
بجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة واحدة وانما هو نذر بصيغته وهو قوله علي فانه حقيقة في الايجاب
والالزام وهو معنى النذر وذلك لان موجب النذر لا يتوقف على النية وموجب اليمين يتوقف عليها
والحقيقة ما اصيبت عند الاطلاق واما المجاز فيتوقف حكمه الى قرينة لفظية كقولك رايت اسدا
يرمي او عقلية كقوله يريد ان ينقض لان المجاز يعرف منه عند القائل باعتبار اسناد الارادة الى
الجماد لا باعتبار لغة مثل يرمي واذا كان كذلك فهو نذر بحقيقته يمين بموجبه وهو الايجاب لان ذلك
الكلام انما يصير يمينا باعتبار الايجاب وانما قلنا انه يمين بموجبه وهو الايجاب عند ارادة اليمين
لان ايجاب المباح يصلح يمينا لكونه متضمنا تحريم الترك والترك كان مباحا له قبل الايجاب وبعده لا
لانه حرمه على نفسه فيكون ايجاب المباح في معنى تحريم المباح وتحريم المباح يمين بالنص وهو قوله تعالى
يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون
به ايمانكم وهو الكفارة المقدرة واذا كان كذلك فلا يكون ما ذكر جمعا بين الحقيقة والمجاز بجهة واحدة
بل بجهتين او يقال قد حصل هاهنا دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر على
الوجوب لغيره وهو موجبها فيعمل بالدليلين لعدم التنافي بينهما اذ الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا
لغيره ولهذا لو حلف ليصلين ظهر اليوم صح فاذا لم يصل وجب القضاء باعتبار انه ترك الواجب لعينه
والكفارة باعتبار انه ترك الواجب لغيره واذا جاز الاجتماع بينهما فيعمل بهما وذلك عمل بالدليلين لا
جمع بين الحقيقة والمجاز كالهبة بشرط العوض فانها هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وقوله
رحمه الله يمين بموجبه اي بوجوبه لان موجب اليمين الوجوب لا الايجاب وانما قال وهو الايجاب بطريق
بطريق المجاز لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب اذ هو مقتضى الايجاب فاطلق عليه اسم المقتضي وهو
هذا ما ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في اصوله واما مسئلة النذر فقد قيل معنى النذر
هناك يثبت بلفظ ومعنى اليمين بلفظ اخر فان قوله لله عند ارادة اليمين كقوله بالله اذ الباء واللام
يتعاقبان قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل ادم عليه السلام الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وقوله علي نذر فيثبت اليمين بالاول والنذر بالثاني ونحن انما انكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في
لفظ واحد مع ان تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها اذا اراد اليمين لان موجبها وجوب المنذور
به وايجاب المباح يمين كتحريم المباح وقد حمل بعضهم لفظ الايجاب على حقيقته وقال لله علي ان اصوم
موضوع للنذر ولهذه الصيغة موجب وهو ايجاب المباح لان هذه الصيغة ليست نفس الايجاب
بل الايجاب موجب هذه الصيغة ومدلولها من حيث انه يثبت بها ويدل هو عليه لان الايجاب صفة
قايمة بالموجب وهذه العبارة دالة على ثبوت تلك الصفة كما قلنا في الامر ان قوله افعل ليس بامر

الشاهد والغايب جميعا عند اهل السنة والجماعة بل هو عبارة دالة على هو صفة قايمة بالمتكلم
وكذلك قلنا في الكلام انه معنى قايم بالذات مناف صفة السكوت والافة كالخرس ونحوه وهذه العبارات
دلالات عليه في الشاهد والغايب جميعا وقال بعضهم قالوا انه سمي الوجوب ايجابا مجازا اذ الوجوب لا يكون
الا بالايجاب من الشارع ويرد عليهم انه لو كان كذلك للزم منه ان يكون وجوب المباح يمينا وذلك منتف
فان من كان معه طعام يباح له الاكل فان لم ياكله حتى غلب عليه الجوع بحيث لو لم ياكله لمات يجب عليه الاكل
مع انه ليس بيمين ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد من قولهم ايجاب المباح يمين هو ايجابه من جهة العبادة
على انفسهم واما ايجاب الاكل في حالة المخمصة فليس من هذا الباب لانه ايجاب من جهة خالق العباد تعالى
وتقدس فان احدهما غير الاخر ولا يقال لما كان ايجاب المباح متضمنا تحريم المباح فاي فايدة في نية
اليمين لانا نقول فايدته هي ان المجاز يتوقف على النية ويتعين بها لانه محتمل الكلام فاذا لم
ينو اليمين لا يترتب عليه حكم اليمين فان قيل لما ثبت بالنذر وجوب احد المباحين وحرمة
(١٦٤) الاخر لا يجوز جعل هذه الصيغة يمينا بموجبها لانه يلزم احد الامور الثلثة المنفية وهو اما
الاشتغال بما لا يفيد او اثبات الثابت او جعل الشيء الواحد واجب الاتيان به مع كونه واجب
الامتناع عنه في زمان واحد وما يؤدي الى الانتفا فهو منتف بيان الملازمة ان يقال ان الامر لا
يخلو اما ان تعمل اليمين في شيء من المباحين من حيث الايجاب والتحريم او لا فان لم تعمل لزم الامر الاول
وان عملت فلا يخلو اما ان تعمل في مثل عمل المنذور في حق الايجاب او تعمل على خلافه بان اوجبت ما
حرمه النذر او حرمت ما اوجبه النذر فان كان الاول لزم الامر الثاني وان كان الثاني لزم الامر
الثالث قلنا نختار انها تعمل مثل عمل النذر وهو ان اليمين توجب ما اوجبه النذر لكن النذر
موجب لعينه واليمين موجبة لغيرها كما مر تقريره ذلك وعلى هذا لا يلزم اثبات الثابت ثم ان هاهنا
اربع مسايل احدها اذا نذر مطلقا وقال علي نذر او نذر لله ولم يقل شيا اخر ففي هذه الصورة
يلزم كفارة اليمين لانه التزمها ابتدا بهذه العبارة قال صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا وسمى
فعليه الوفا بما سمى ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة اليمين والثانية اذا نذر صوم الجمعة فعليه
الوفا به وهذا مطلق من حيث انه لم يعلقه بشرط ومسئلتنا من هذا القبيل والثالثة اذا نذر
وعلقه بشرط كما اذا قال ان جا فلان فعلي صوم يوم الجمعة او صوم رجب ونحوه والرابعة اذا
قال علي نذر ان لا افعل كذا او علي نذر لله ان لا افعل كذا ابدا ينعقد يمينا وموجبه موجب اليمين اذ ذكره
الامام صدر الدين الكردري رحمه الله ثم الاختلاف فيما سلفنا فيما نوى ان يكون يمينا ولم يخطر بباله النذر
او نوى ان يكون نذرا ويمينا فعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يكون نذرا ويمينا في الصورتين وعند ابي
يوسف رحمه الله يكون نذرا لا غير وهذه المسئلة على ستة اوجه ووقع الاختلاف في الوجهين منها كما مر
ذكره ووقع الاتفاق في ثلاثة اوجه منها على انه يكون نذرا لا غير وهي اذا لم ينو شيئا او نوى

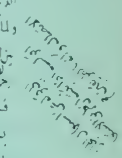
النذر لا غير لو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينًا ووقع الاتفاق في وجه واحد منها على انه يكون
يمينًا لا غير وهو اذا نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرًا ثم المصنف رحمه الله ذكر لما نحن فيه نظيرًا اقوال
وصار كشري القريب الى اخره اي صار ما سبق وهو مسئلة النذر في كونه ليس بجمع بين الحقيقة
والمجاز من جهة واحدة بل من وجهين كشري القريب فان النبي صلى الله عليه وسلم جعل شري القريب
اعتاقا وعال ان يكون الشري للملك مزيلا له للتضادة بينهما اذ الجالب للملك بجهة لا يكون سالبا من
تلك الجهة واما شري القريب تملك بصيغته لكونه موضوعة لذلك تحرير لان الشري علة للملك والملك
القريب علة للعتق فيضاف العتق الى الشري بتلك الجهة لا بجهة الصيغة ولما اختلفت الجهتان صح
الجمع بينها كالرمي فانه سبب لنفوذ السهم في المهوا ومضيه فيه والمضي سبب للوقوع في المرمي
والوقوع سبب لتمزق الصورة وذلك سبب للموت ويضاف ذلك كله الى الرمي فان قيل التشبيه
بمسئلة شري القريب غير مستقيم لان في شري القريب يعتق عليه نوى او لم ينو كالهبة بشرط
العوض فانه يكون بيعا وان لم ينو وفي مسئلتنا اذا لم ينو لا يصير يمينا لان اليمين يحتمل كلامه
فلا يصير يمينا الا عند وجود ما يعين ذلك المحتمل وهو النية فلو ثبتت اليمين بموجب هذا الكلام
ليثبت حكم اليمين وان لم ينو كما في هذين المسئلتين قلنا المدعي ان هذه الصيغة صالحة كونها
يمينا باعتبار تضمن معناها لا ان تكون علة لها فكذلك لا تعتبر ما لم يوجد النية وفي مسئلة
الشرا ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرًا فيثبت المعلول نواه او لم ينوه
فان قيل اذا استعار الراهن الثوب المرهون ليلبسه فانه يصير المرهون في يد الراهن
ملكا وعارية في زمان واحد وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الاعتراض قد نقل عن الامام
فخر الدين الرازي رحمه الله قلنا ان حقيقة العارية تمليك المنافع بغير عوض والتمليك انما يتحقق من
المالك والمرتهن غير مالك للمنفعة فكيف يتمكن من تمليكها والراهن انما يتمكن من الانتفاع باعتبار
انه مالك اذ الملك هو المطلق الحاجز لان بسبب تعلق حق المرتهن صار ممنوعا عن الانتفاع وقد
ابطل المرتهن حقه بالاعارة واطلق لفظ الاعارة مجازًا ليبقى عقد الرهن حتى ان للمرتهن ان
يسترد المرهون لان الانفساخ لم يرد على عقد الرهن قال ـــــ رحمه الله وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال بين الشيئين الى قوله وما يرد تفسيره اقول لما ذكر ان طريق معرفة المجاز
هو التامل في مواضع الحقائق شرع في بيان طريق الاستعارة المطلق عند العرب فقال وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال الى اخره ثم الاستعارة تحتاج الى ستة اشيا الى المستعار وهو لفظ الاسد
والى المستعار له والى المستعار له وهو الرجل الشجاع والى المستعار منه وهو الاسد الحقيقي
والى المستعير وهو المتلفظ بلفظ الاستعارة والى الاستعارة وهي ذكر احد الشيئين والاد

لفظ النكاح لانه عليه السلام افضل البشر فلا معنى لاختصاصه فكان جميع الناس في وجوه
التكلم سوا فثبت بما ذكرنا ان الاستعارة في الاحكام الشرعية تصح لا خلاف في ذلك لاحد
واما قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فهي متعلقة باحللنا اي حللنا لك احلالا ما احللنا لك
خالصة بمعنى خالصًا كذا في الكشاف فان قيل اذا كان ما ذكرتم من صحة الاستعارة في الاحكام الشرعية
ثابتا من غير خلاف فلم ابى الشافعي ان ينعقد نكاح غير النبي صلى الله عليه وسلم بلفظة الهبة على سبيل
الاستعارة قلنا انه لم يأب عن ذلك لعدم صحة الاستعارة فيه بل لان النكاح شرع لامور ومقاصد لا
تحصى من مصالح الدين والدنيا اما مصالح الدين فان مباشرة منكوحته تمنع عن طموح العين الى
165 غير ما التي هي حرام محض عليه ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من تزوج حصن نصف دينه
واما مصالح الدنيا فانها تقوم بامور داخل البيت كان الزوج يقوم بامور خارج البيت ويهدين
الامرين تنتظم المعيشة في الدنيا وكذا تحصل بالنكاح التوارث وحصول المصاهرة التي تشبه قرابة
الاباء والامهات وغير ذلك واذا كان كذلك فلا ينعقد النكاح بلفظ الا بلفظ النكاح او التزويج لانهما
يدلان على تلك المقاصد باعتبار انهما ينبئان عن معنى الاتحاد اذ التزويج تلفيق بين الشيئين على وجه
يثبت الاتحاد بينهما في المعنى المقصود كزوجي الخف والنكاح ضم ينبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح
المعيشة ولهذا شرع النكاح بالنص الوارد بهذين اللفظين وليس فيهما معنى يدل على التمليك ولهذا
لا يثبت بهما ملك العين بل فيهما اشارة الى ما قلنا انه شرع لامور لا تحصى واذا كان كذلك فلم يصح الانتقال
عما ذكرناه من اللفظين لقصور لفظ البيع والهبة والتمليك عن اللفظ الموضوع للنكاح شرعا في باب
النكاح وهو لفظ النكاح والتزويج لان لفظ البيع والهبة ونحو ذلك وضع لا ينبئ عن المقاصد المذكورة
ولان لفظ النكاح والتزويج وضع لاثبات ملك المتعة من غير واسطة ولفظ التمليك والهبة يثبت
ذلك بواسطة ملك الرقبة فكان قاصرين عنهما في اثبات ملك المتعة وهذا الذي ذكرنا معنى قول
الشافعي رحمه الله ومن تابعه في عقد النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهو لفظ النكاح والتزويج
ونظير ما نحن فيه لفظ الشهادة فانه لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم احلف بالله ونحوه مقامه
حتى لو قال الحالف بالله ان لهذا الرجل كذا من المال لا يقضي القاضي به لان الحلف موجب بغيره وهو
صيانة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يقوم مقام ما هو موجب بنفسه بطريق الاستعارة لقصوره فيه
وكذا عقد المفاوضة لا ينعقد عندكم الا بلفظ المفاوضة فما حكي عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه غير
ذلك العقد لا يودي معنى ذلك العقد وانما قيد بقوله عندكم لان شركة المفاوضة لا تجوز عنده ثم ما ذكره
من ان عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة غير مجرى على اطلاقه بل ذلك فيما اذا لم يعرف المتعاقدان
احكام المفاوضة اما اذا عرفا تلك الاحكام صح العقد بينهما اذا ذكر معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها

لان المعتبر المعنى دون اللفظ ثم فيما اذا لم يعقد مفاوضة وهو فيما اذا لم يعلم احكامها ولم
يذكر لفظ المفاوضة كانت الشركة عنانا كذا في المبسوط وللاصل المذكور جوز الشافعي رحمه الله
رواية الاحاديث بالمعاني قال ـــــ رحمه الله والجواب ان لفظ البيع والهبة الى قوله
الى ما هو صريح في التمليك اقول ـــــ الجواب عما قال الشافعي رحمه الله من ان النكاح شرع بعد ان
اللفظين وليس فيهما معنى التمليك الى اخره ان لفظ البيع والهبة موضوع لملك الرقبة وملك الرقبة
يوجب ملك المتعة في محله لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة تبعا لا قصدا الا ان الامة تكون مولى والمولى
يخلو بها فلو لم يثبت ملك المتعة بملك الرقبة له لكان لا تحل له الخلوة بها واستخدامها فيثبت ملك المتعة له فيها
ليصان له ذلك عن المقصود بملك رقبتها واذا كان كذلك قام هذا الاتصال وهو الاتصال من
حيث السببية بين لفظ البيع والهبة مقام ما ذكر من المجاورة في المحسوسات التي هي طريق الاستعارة
فانما تصحت الاستعارة بذلك الاتصال بين السببين وهما الهبة والنكاح او البيع والنكاح وبين
الحكمين وهما ملك الرقبة وملك المتعة والجواب عما قال الشافعي رحمه الله من ان النكاح عقد شرع لامور
لا تحصى الى اخره ان هذه الاحكام من حيث هي غير محصورة جعلت فروعا وثمرات لما هو المطلوب وهو
عقد النكاح لوجود تلك الامور من غير النكاح ووجود النكاح مع عدم تلك الامور فان من تلك الامور
التوارث وهو معدوم في صورة نكاح الكتابية وكذلك المصاهرة لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأة
قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل له نكاحها واما نكاح ثم فلا يوجد بدون اثبات الملك له عليها
في حل الاستمتاع فعلم بهذا ان تلك الامور من الثمرات وثبوت الملك له عليها في حل الاستمتاع من
المقاصد فلذلك بني النكاح على ما هو المقصود منه وهو ثبوت حكم الملك للزوج على الزوجة لان حكم
الملك له عليها امر معقول ولهذا الزم الزوج البدل الذي هو المهر للزوجة ولو كان المقصود ما سواه
وهو ما ذكره الشافعي رحمه الله من الامور التي لا تحصى وهو مشترك بين الزوجين لما صح ايجاب البدل
على احدهما وهو الزوج ولذلك جعل الطلاق في يد الزوج لكونه هو المالك فاليه ازالة الملك فان
قيل ملك المتعة ايضا مشترك بينهما الا ترى ان للمرأة ان تطالب زوجها حتى اذا لم يوف حقها
في ذلك تفرق بينهما كما في العنين قلنا ثبوت حق المطالبة لا يدل على الملك كما في نفقة المماليك
اولا نجد الملك الذي هو الاختصاص بالمطالبة الحاجز يوجد في حق الرجل لا في حق المرأة فان
المرأة ممنوعة عن تزوج غيره وليس لها ان تمنع زوجها عن تزوج غيرها حتى لا تختل حقها في الوطي
واذا كان بناء النكاح على ثبوت ملك المتعة له عليها قلنا لما شرع هذا الحكم وهو حكم ملك المتعة
له عليها بلفظ النكاح والتزويج ولا اختصاص لهذين اللفظين بما هو المقصود وهو الملك وضعا
شرعيا ولغويا فلان يثبت النكاح بلفظ التمليك والبيع والهبة ولهذا ان هذه الجملة للتمليك

لا يخرج عما دخول المشبه في جنس المشبه به والاعلى ذلك بانا اذا كان للمشبه ما يخص المشبه به
والى ما يقع به الاستعارة وهي ذكر احد الشيئين وهي الاتصال بين المستعار عنه والمستعار له
وذلك الاتصال بطريقين لا ثالث لهما وهما الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود
من الصور اي مما له صورة كالحيوانات يكون له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال
بوجه ثالث وقوله من الصور احتراز عن الباري تعالى اذ هو منزه عن الصورة وقيل هو احتراز
عن موجودات لا تشاهد كالعلم والقدرة والارادة والغضب فانها موجودات غير مرئية فلم يكن لها
اتصال بشيء صورة اما الاتصال بطريق المعنى فكاطلاق لفظ الحمار على البليد لاشتراكهما في البلادة وكاطلاق لفظ الاسد
وفي صفة لازمة للاسد على الرجل الشجاع لاشتراكهما في الشجاعة وهي صفة لازمة للاسد مشهورة له
حتى لا يجوز اطلاق لفظ الاسد على الابخر والمحموم لان البخر والحمى وان كانا من صفات الاسد ايضا
لكنهما صفتان خفيتان غير مشهورتين وذلك لان المجاز من الحقيقة كالقياس من النص لان الحكم
في المنصوص يثبت ابتداء من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد الحاق شيء اخر به يطلب معناه المؤثر (١٦٦)
في استجلاب ذلك الحكم وكذلك الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له من غير ان يعقل معناه اولا
للحقيقة بوقوفه على السامع من غير ان يعقل معناه ثم اذا اريد الحاق شيء اخر به يتامل في معاني محل
الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة لا كل معنى كما في النص فانه لا يعتبر
كل معنى بل يعتبر الوصف الصالح العدل لا في اعتبار كل وصف رفع الا ان القياس يجري في المعنى
الشرعي والمجاز في المعنى اللغوي فكان المجاز تعدية اللفظ كما ان القياس تعدية الحكم الشرعي اما
الاتصال بطريق الصورة اي بطريق اتصال ذات بذات ومجاورتها لها كتسمية العرب
المطر سماء فانهم قالوا ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم يعنون المطر وهو من قبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب وقالوا سقط السماء اي المطر قال قائلهم اذا سقط السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا
غضابا وقال الراجز اسنمة الآبال في سحابه سمى الماء اسنمة الآبال لانه سبب سمن الابل
وارتفاع اسنمته كذا في الكشاف وذلك لاتصال بين السماء والمطر صورة اذ المطر ينزل من السحاب
وهو سماء عندهم لانهم يسمون كل عال سماء ومنه قوله تعالى وارسلنا السماء عليهم مدرارا اي المطر
واذا كان كذلك تسمى المطر باسم السحاب ومثل قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط والغائط في اللغة
هو المطمئن من الارض اي المنخفض منها من غاط الشيء يغوط اذا دخل سمي به اي بالمطمئن من الارض الغائط
اي الحدث المجاور له المكان المطمئن صورة لانه يكون فيه ذلك عادة تسترا عن اعين الناس وقيل لكل
من قضى حاجته قد اتى الغائط فعبر به عن العذرة وعن بعض المشايخ رحمهم الله الادمي مجموعة الملكوت
فيه الملكية والانسية والبهيمية والشيطنية فالاكل والشرب والنوم والبول من خواص البهائم

فينبغي ان يسم الانسان ما يشبه البهايم ولذلك وقع في الشرع والعاده ان يكون الجلوف
من المكان المطين نسم اعز اعين الناس ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اذ كل عورته رحم الله من ستره
ومثل قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بين العنب والخمر من حيث اي من حيث مجاوره
ذات العنب ذات الخمر اذ العنب مشتمل على الثفل والما والقشر لكنه بالعصر يصير خمرا الثفل بالعصر
شي ومثل قوله تعالى او لامستم النسا فان المراد منه الجماع لان اللمس سببه صوره ومثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نكحتم المومنات اي عقدتموها بدليل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات اي عقدتموها
بدليل قوله تعالى بعده ثم طلقتموهن والنكاح هو الوطي حقيقه والعقد سببه ومثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا اي اذا اردتم القيام اليها والقيام مسبب والاراده سبب
ولما سبق ان طريق الاستعاره الاتصال بين الشيين قيل ان المجاز موضوع اي وضع ان عند الاتصال
بين الشيين يطلق اسم احدهما على الاخر فصار المجاز موضوعا بهذا التفسير قال الامام بدر الدين الكردري
رحمه الله [redacted] رحمه الله فسلكنا في الاسباب الشرعيه والعلل هذين الطريقين المذكورين في الحسيات



فسلك في الاسباب الشرعيه وفي العلل هذان الطريقان في التكلم الاستعاره احدهما هو الاستعاره
بسبب في الصوره الحكميه من حيث المجاوره كاستعاره المسبب والعله للمعلول او المعلول للعله
اذ المشروع ليس له صوره محسوسه حتى يقال انها مجاوره ان صوره حسا فلا يكون الاتصال
بينها من حيث الصوره وكذا من حيث المعنى لان معنى السبب لا يوجد في المسبب اذ السبب كونه
طريقا الى المسبب ومفضيا اليه والمسبب ليس كذلك وكذا المعنى معنى العله لا يوجد في
المعلول اذ العله هي الموجبه والمعلول هو الموجب ولان اثر الموجب المويزه القوه واثر الموجب
التاثر الضعف فاين احدهما من الاخر لكن بينهما قرب ومجاوره لان حال وجود المسبب
حال وجود المسبب وكذا العله والمعلول فقام الاتصال من حيث الاسباب والعلل
مقام الصوره فيما يحس فصار ذلك الاتصال نظير الاتصال الصوري في المحسوسات وبيان
ذلك انا اذا نظرنا الى حكمين وجدنا بين سببيهما اتصالا بان كان احدهما يثبت حكما مثل
ما يثبته الاخر كالبيع والنكاح فان حكم البيع ملك الرقبه اصالة وملك المتعه تبعا وحكم
النكاح ملك المتعه اصاله فالبيع يثبت ما يثبته النكاح في الجاريه عند عدم المانع فيجوز
استعاره لفظ البيع لحكم النكاح حتى ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا ينعقد بلفظ النكاح وان
كانت المناسبه بين الشيين انما يتحقق من الطرفين جميعا لانه لا يلزم من ثبوت ملك المتعه ثبوت
ملك المتعه الرقبة بخلاف العكس فتمت الاستعاره من احد الطرفين دون الاخر والطريق
الثاني الاتصال في معنى المشروع كيف شرع وانه نظير القسم الاخر من المحسوس وهو الاتصال

من حيث المعنى في المحسوسات كاستعارة الاسد للرجل الشجاع بيانه انك اذا تاملت في مشروع ووقفت
على معناه اي صفة شرع هذا المشروع فان وجدت هذا المعنى في المشروع الاخر فيجوز استعاره احدهما
للاخر كما انك اذا تاملت في معنى شرعية الميراث وكيفيتها فرايت انه شرع بعد فراغ الميت عن حوايجه ورايت
الوصيه كذلك شرعت اي بعد فراغ الميت عن حوايجه فاتصلا في معنى المشروع كيف شرع فجازت الاستعاره
بان تذكر الميراث وتريد به الوصيه او تذكر الوصيه وتريد بها الميراث ومنه قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم اي يورثكم وكذلك تجد الوصي يتصرف في مال اليتيم بغير ملك وكذلك المكاتب يتصرف
في مكاسبه بغير ملك فجاز ان تسمي الوصي مكاتبا وبالعكس وكذلك معنى الحواله هو نقل الدين من ذمة
ومعنى الوكاله نقل ولاية التصرف فيستعير لفظ الحواله للوكاله فتقول احلت بالمال اي وكلته
كما استعار محمد رحمه الله في كتاب المضاربه فقال يقال للمضارب احلت بالمال اي وكلته وكذلك البيع
تمليك مال بمال ووجد هذا المعنى في التعاطي فقال التعاطي بيع ولذلك قالوا العلماء تشبه الصوم
١٦٧ معنى من حيث انها عباده بدنية فاوجبوا فيها الفديه المعروضه في الصوم وقال تعالى ولكم في
القصاص حيوة والقصاص اماتة لا احيا لكنه احيا معنى من حيث الشرع والاستيفا فاطلق لذلك
اسم الحيوة على القصاص ولا خلاف بين الفقها رحمهم الله ان الاتصال من حيث المعاني والاحكام
الشرعية يصلح طريقا للاستعاره وان ما ذكر هو الاستعاره ليس بحكم مختص باللغة لان طريق
الاستعاره هو القرب والاتصال وذلك القرب ثابت متحقق بين كل موجودين من حيث وجدا سوا
كانا شرعيين او حسيين وقوله والمشروع قايم بمعناه الى اخره جواب عما يقال ان الاستعاره انما
تتحقق بين كل موجودين والمشروع ليس بموجود فلا تجري فيه الاستعاره فاجاب عن ذلك بقوله
والمشروع دايم بمعناه الذي شرع له اي بماهيته التي شرع هو لاجلها وبسببه الذي تعلق به كالولد
فانه قايم بمعناه اي بماهيته التي هي له وقايم بسببه وهو الوالدان وكالنكاح فانه قايم بمعناه
الذي هو الانضمام والازدواج وقايم بسببه ونحو زوجت وتزوجت وكذا نعد في البيع
والهبة وفي جميع المشروعات فان عند وجدان المعنى الجامع بطريقه جرى الاستعاره لكن
الشان في الطلب والوجدان واذا كان كذلك فيكون الحكم المشروع موجودا حكما فصحت الاستعاره
فيه كما صحت في الموجود حسا هذا على تقدير ان الاستعاره غير مختصه باللغة واما على تقدير تسليم
ان الاستعاره مختصه باللغة فنقول ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع ذلك اللفظ سببا او علة
له لا يثبت ذلك الحكم من حيث كونه معقول المعنى الا واللفظ دال على ذلك الحكم باعتبار اللغة
كالبيع والهبة وغير ذلك فان الاحكام الثابتة بهذه الالفاظ تدرك معانيها بالعقل لان العقل
يقتضي ان من كان ...ا بالسبب فان الحكم لانه اذا لم يكن كذلك ادى الى التنازع والتقابل فالشرع

جعل عدة الاحكام مختصة باسباب فان بها من قال احكامها فالالفاظ اذن دلالات على معانيها
لغة وكانت هذه الاستعارة استعارة من حيث اللغة ايضا وهذا الذي ذكرناه في حكم شرعي تدرك
معناه بالعقل واما الحكم الذي لا يدرك معناه بالعقل فغير صالح للاستعارة وقوله الا ترى ان البيع
تمليك العين ايضاح للحكم الذي يعقل معناه فان البيع شرع لتمليك العين ووضع له لغة والكلام فيما هو
معقول المعنى اذ الاستعارة انما تصح فيه لا فيما لا يعقل معناه فان الاستعارة كالقياس والقياس انما يجري
فيما يعقل معناه لا فيما لا يعقل معناه كالمقدرات من الحدود وغيرها فكذا الاستعارة ولهذا جازت
استعارة لفظ البيع للنكاح لان في تمليك العين تمليك المنفعة في محله والنكاح ايضا يثبت ملك المتعة
مقصودا فلما اتحد في اثبات تلك المنفعة وان كان تابعا في الاصالة وغير الاصالة ولم يجز استعارة
الخمر لغير الخمر في اثبات حكم يثبت بشرب الخمر وهو ضرب ثمانين سوطا او اربعين لان هذا حكم غير
معقول المعنى وكذلك ما شاكله كالهبة استعيرت للنكاح وكذلك الكفالة والحوالة يجوز
استعارة كل واحد منها للاخرى وفي بعض نسخ الكتاب ولان حكم الشرع متعلقا وهو حال
من حكم الشرع والعامل فيه قوله لا يثبت اي ان حكم لا يثبت حال كونه متعلقا كقوله زيد في الدار
قائما او يكون حالا من الضمير في لا يثبت وانما قال متعلقا باللفظ لان اقامة وجوب العبادات متعلقة
بالمعنى لا باللفظ كوجوب الصلاة متعلق بدلوك الشمس والصوم بشهود الشهر وهذا الذي
سبق ذكره من الاستعارة فيما يعقل معناه مذهب علمائنا رحمهم الله ولهذا اتفق العلماء رحمهم الله
على جواز استعارة لفظ التحرير لايقاع الطلاق به وجوز الشافعي رحمه الله استعارة لفظ الطلاق
للعتق ولم تمتنع من ايه السلف رضي الله عنه من استعمال المجاز في الاستعارة قال
رحمه الله وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة الى قوله رواية الاحاديث المطلقة
اقول قوله قد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة على سبيل الاستعارة
من غير خلاف لا على سبيل حقيقة الهبة كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لانها
لتمليك المال والحرة ليست بمال فلا تعمل فيما ليس بمال اذ تمليك المال في غير المال لا يتصور
وقد كان في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وجوب العدل في القسم ويتعلق به حكم الطلاق
والعدة ولم يتوقف ملك البضع على القبض بل يثبت دونه فثبت بذلك ان لفظ الهبة كان مستعارا
من النكاح اذ الاحكام المذكورة لا تثبت في ملك الهبة فان قيل سلمنا ان لفظ الهبة كان
مستعارا عن النكاح لم لا يجوز ان يكون ذلك مختصا بالرسول حتى لا يجوز لغيره ان يستعير لفظ
الهبة للنكاح كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلنا لا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه
الكلام وطرقه لان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحق النبي حرج في استعمال

وضعا شرعيا ولغويا بالطريق الاولى وانما صح انعقاد العقد بلفظ النكاح والتزويج وان وضعا
لاثبات ملك المتعة بها لغة والاحكام الشرعية لا تثبت على خلاف اللغة لان لفظ النكاح والتزويج لما
جعلا علما لاثبات ملك المتعة بها واعمال العلم انما هو بطريق الوضع لا بمعناه بمنزلة النص في دلالة
الشرع فانه يوجب الحكم فيما تناوله سواء كان هو معقول المعنى او لم يكن لان الاسم الموضوع للشيء يدل
على ما وضع له اذ الحقيقة موقوفة على السماع من غير ان يعقل الا ترى ان الرضيع يسمى امرا وان لم يوجد
معناه فيه وكذا الذهب يسمى طويلا والرجل يسمى زيدا وهو من ازدياد الله تعالى ويسمى الاعمى ابا
العينا والمخرب عامرا والاسود كافورا من غير ان يوجد تلك المعاني فيهم وانما تعتبر المعاني في الاعلام
لصحة الاستعارة كما ان المعاني انما تعتبر في النصوص للقياس فلما ثبت ملك البضع بلفظ النكاح
والتزويج وضعا شرعيا حيث جعلا علمين لذلك شرعا صحت التعدية به اي بثبوت ملك البضع بالالفاظ
المذكورين الى ما هو صريح في التمليك شرعا ولغة وهو البيع واخواته اذ لا شك ان اللفظ الدال على معنى
باعتبار وضع اللغة احق بذلك المدلول من لفظ لا يدل عليه بذلك الاعتبار لكن ثبوت ملك البضع بلفظ
١٦٨ البيع واخواته من قبيل ما يثبت الحكم بدلالة النص قال رحمه الله فان قيل فلا صحت
استعارة النكاح الى قوله لاستغنائه اقول هذا اعتراض على ما سبق من ان استعارة
لفظ البيع والهبة تجوز للنكاح لما بين ذلك من الاتصال والمجاورة على ما تقدم وتقرير الاعتراض
انه لم يعتبر هذا الاتصال في حق اثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع لاثبات ملك المتعة
فلم يجوزوا استعارة لفظ النكاح للبيع فانه لو قال البائع للمشتري نكحت هذا العبد او هذه
الجارية لك وقال المشتري قبلت لا يصح البيع مع ان المناسبة المذكورة وهي الاتصال
والمجاورة قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا تختص باحدهما اذ لا يناسب الشيء غيره الا وذلك
الغير يناسبه كالاخوين فان نسبة الاخوة بينهما قائمة بهما غير مختصة باحدهما وتقرير الجواب
ان الاتصال من هذا الوجه هو الاتصال الذاتي على نوعين الاول اتصال الحكم بالعلة
والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له والمراد بالسبب المحض الذي
موضوعا للسبب لكن قد يفضي اليه كملك الرقبة فانه لم يوضع لملك المتعة لكن قد يفضي اليه اذ
التمليك اذا صادف الجواري الخالية عما يمنع الاستمتاع ولهذا قالوا ان الشراء سبب
الملك والنكاح سبب للحل فهذا قيد السبب بالمحض واشار بقوله ليس بعلة وضعت له الى ان
العلة ما تكون موضوعة لحكمها كالشراء فانه موضوع لاثبات ملك الرقبة ولهذا لم يشرع في موضع لا
يتصور فيه الملك فكالاجارة فانها موضوعة لملك المنفعة ولهذا لا تنعقد في محل لا يفيد ملك المنفعة
الا اذا اضيف العقد الى الحر او الى الارض البيضاء فالنوع الاول يثبت الاستعارة من الطرفين

اي استعاره العلة للحكم واستعاره الحكم لها لان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها
والحكم لا يثبت بدون العلة فاستوى الاتصال والقرب لافتقار كل منهما الى الاخر فعمت الاستعاره
وشاعت اذا الاتصال علة صحة الاستعاره فاذا ثبت من الجانبين شاعت الاستعارة من الطرفين حتى
صح اطلاق اسم كل منهما وارادة الاخر ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير فيمن قال ان ملكت عبدا
فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي لم يعتق كله في مسألة الملك وفي مسألة الشرى الذي
ذكرناه في العبد المنكر من اجتماع النصفين في ملكه هو جواب الاستحسان واما جواب القياس فهو
كالمشتري لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان
فهو مبني على اصل مقرر معهود في الشرع وهو المطلق يتقيد بدلالة العادة وتقيد مطلق اسم
الدراهم مبني على هذا وذلك ان الملك وان ذكر مطلقا لكنه يتقيد بوصف الاجتماع بحكم العادة فكانما
قال ان ملكت بوصف الاجتماع الا ترى ان من اخبر وقال ما ملكت الف دينار كان صادقا
في كلامه اذا لم يملك ذلك بوصف الاجتماع وان ملك الالوف بوصف التفرق وفي فصل الشرى لم
يوجد مثل هذه العادة فبقي على الاطلاق واتمام هذا الفرق بهذا الطريق يحكى عن بعض
السلف رحمهم الله كرا ابا دالامام المحقق الاستاد ظهير الله والدين البخاري رحمه الله وتسمى
هذه المسئلة الحاقية فانه حكى عن الشيخ الامام ابي بكر الاسكاف رحمه الله انه كان اماما بلخ وله
بواب يقال له اسحق فكلما تدرس هذه المسئلة يدعوه ويقول له هل ملكت مايتي درهم فيقول لا
ثم يقول له هل اشتريت مايتي درهم فيقول نعم بل الوف فيوضح على اصحابه ان العرف كما ذكرنا لان
الملك يبنى عن الشد والجمع ومنه ملكت العجين اذا بالغت في عجنه والمبالغة في الملك ان يكون مجتمعا
لا متفرقا فاذا هو ملك من كل وجه ولان الملك مطلقه ينصرف الى الكامل والملك الكامل في الشي وانما يكون
اذا كان صاحبه مالكا لجميعه اما لو ملك بعضه يكون مملوكا له من وجه دون وجه فلا يعتق بخلاف
الشري فان الملك الكامل لا يراد فيه بل يراد نفس الشرى مجتمعا كان او متفرقا العدان كان مشتريا
كله ولان المقصود من مثل هذا الكلام الغنى بملك العبد والغنى انما يحصل بالملك بصفة الاجتماع
بخلاف الشرى لان الانسان قد يشتري شيئا ولا يثبت له الملك كالوكيل من غيره ولان
صفة كونه مشتريا يبقى بعد زوال الملك وهذا لان الاشترا لا يقتضي اصل الملك فكيف
تقتضي وصفه الا ترى انه قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق لو اشتراه لغيره حنث في يمينه
وانما وضع هذه المسئلة في العبد المنكر لانه اذا كان العبد معينا بان قال لعبد ان ملكتك فانت حر
وان اشتريتك فانت حر يستوي الملك والشرى في الحكم حتى يعتق النصف في كل وجهي التفرق
والاجتماع سواء كان في صورة الملك او في صورة الشرى لان الاجتماع والتفرق من الاوصاف

والوصف

الوصف في الحاضر لغو وفي الغايب معتبر لان الحاضر يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه
الدار لانه لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير العين وان قال المالك عنيت بالملك الشرا واستعار
كان مصدقا في القضا والديانه ويحنث فيما بينه وبين الله تعالى الا في القضا فيعتق هذا النصف
لانه استعار الحكم السببه اي لعلته في الفصل الاول وهو ما اذا قال عنيت بالملك الشراء
واستعار السبب اي العلة لحكمه في الفصل الثاني وهو ما اذا قال عنيت بالشرا الملك وهما
لان استعاره الحكم لعلته والعلة لحكمها صحيحه لكن فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضا فاذا قال
ان اشتريت عبدا ثم قال عنيت به ان ملك حتى لا يعتق النصف الباقي لا يصدق في القضا لانه
فيما هو فيه تخفيف على نفسه وهو خلاف الظاهر فكان متهما فلا يصدقه القاضي لهذا الا ان استعاره العلة
لحكمها الاخر ولهذا يصدق في الديانه واما اذا قال ان ملكت عبدا ثم قال عنيت به الشرا يصدق ديانة
وقضا لانه لا تخفيف فيه بل فيه تغليظ على نفسه فلا يكون متهما فيصدقه القاضي واما النوع الثاني وهو
الفرع بما هو سبب محض فيصلح طريقا للاستعاره من احد الطرفين لا غير وذلك ان يستعار الاصل
(١٦٩) للفرع اي السبب للحكم وقوله والسبب للحكم بمنزلة التفسير للاصل والفرع وفي كل واحد
من العبارتين نوع فايدة فلذلك لم يقتصر على احدهما اذ الاولى تشعر بان السبب اصل والحكم
فرع والثانيه تؤذن بان المراد من الاصل السبب لا العله ومن الفرع الحكم لا المعلول ولو اقتصر
على احدهما لما خلا عن نوع اختلال لانه لا يفهم ان المراد من الاصل السبب ومن الفرع الحكم عند
الاقتصار على الاولى من اول الامر ولا الاصالة والفرعيه عند الاقتصار على الثانية وقيل
الاوجه فيه ان يقال هو مجرى على حقيقته من تحقق المغايره بين المعطوف والمعطوف عليه فكان
المراد من المعطوف عليه نفس الفرعيه والاصاله من غير رعايه معنى السببية فيه كما اذا التاثير
على الابن لا يدخل الاجداد فيه اذ لو دخلوا يلزم ان يكون لفظ الابا مستعار للاجداد فكانت استعارة
الفرع للاصل وانه لا يجوز واما الاستعاره بطريق السببية فهي ما ذكر في المتن فكانا متغايرين ويؤيده
ما ذكر شمس الايمة السرخسي رحمه الله لا تصلح استعاره الحكم للسبب كما لا تصلح استعارة الفرع
للاصل وهذا ايه ظاهره على تغايرهما وانما قلنا الاستعارة في النوع الثاني انما تعم من احد الطرفين لان
هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لاحتياجه الى الاصل لانه تابع له فتصح استعارة الاصل للفرع
كاستعارة البيع للنكاح ولا تصح استعارة الفرع للاصل لان الاتصال بينهما في حق الاصل
كالمعدوم لاستغنا الاصل عن الفرع فلو جوزنا الاستعاره في ذلك لادى الى جوازها بدون الاتصال
وانه لا يجوز ولهذا لا يجوز استعارة النكاح للبيع لان موجب النكاح ملك المتعة وانه ليس بسبب
لملك الرقبة فكان ملك المتعة في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلو جازت الاستعارة في ذلك لادى الى

النص الثاني وان قال عنيت بالشرا
كان مصدقا في القضا والديانه

استعاره المعدوم للوجود وانما غير جائزه لعدم الاتصال بينهما وكذا ملك الرقبة مستغن عن ملك
المتعة لوجوده بدون ملك المتعة كالاخت من الرضاع والامة المجوسية وملك الخمر فكان وجود ملك المتعة
في حق ملك الرقبة بمنزلة العدم فلا يصح استعارة الفرع للاصل وكذا لا تثبت الهبة بالعارية لانه لا اتصال
بينهما معنى وتثبت العارية بالهبة اذا اضيفت الى المنفعة لوجود الاتصال ولذلك قلنا ان اقتدا البالغ
برجل يصلي صلاة مظنونة جائز مع ان فيه اقتدا القوي على الضعيف لان المظنونة غير مضمونة عليه ولكن المتقدم
الضمان في حق الامام بعارض عرض للامام جعل عدم الضمان الذي جاء من قبل شروعه ساهيا على عزم اداء ما عليه
معدوما في حق المقتدي فجعل كانها مضمونة ايضا في حق الامام ليصح الاقتداء به فكذلك ههنا جعل اتصال
الفرع بالاصل في حكم العدم فلا تصح استعارته للاصل وهما مختلفان في الحكم ولكن المعنى الموجب
لاختلاف الحكم بينهما شيء واحد وهو ان الشيء الموجود صورة يجعل معدوما حكما فلانعدامه حكما يثبت
الحكم في كل محل على حسب ما يقتضيه عدم ذلك المعنى حكما ثم الاتصال بين الفرع وسببه نظير الاتصال
بين الجملة الناقصة والجملة الكاملة في كون الاتصال فيهما من جانب واحد وذلك ان الجملة الناقصة المعطوفة
على الجملة مفتقرة الى الجملة الكاملة كافتقار الفرع الى الاصل والمسبب الى السبب والجملة الكاملة لا تفتقر
الى الناقصة كما ان الاصل لا يفتقر الى الفرع والسبب لا يفتقر الى المسبب كما اذا قال فاطمة طالق
ثلاثا وزينب تفتقر الى قوله فاطمة طالق ثلاثا لكونها غير تامة بنفسها فانها محتاجة الى الخبر فكان وجودها
بدون الجملة الاولى وهي الكاملة غير متصور كوجود الفرع بدون الاصل اما قوله فاطمة طالق ثلاثا جملة كاملة
لانه لا تفتقر الى قوله وزينب فكان الافتقار في حق الثانية معتبرا وفي حق الاولى غير معتبر لاستغنائها عن الخبر
فتكون الثانية في حقها بمنزلة العدم فتكون هذه وزان ذلك بلا تفاوت واذا كان كذلك فانما توقف
اول الكلام على اخره لصحة اخره واحتياجه الى الخبر لا لصحة الاول واحتياجه لكونه تاما في نفسه مستغنيا
عن الثاني والدليل على ان اول الكلام يتوقف على اخره مسئلتان الاولى هي انه لو دخل حرف الشرط على اخر
الجملة الناقصة تعلق به الشرط ولولا ذلك لما تعلق اول الكلام بالشرط بل وقع منجزا ثم بعد الوقوع لا يحتمل
التعليق ولكن توقفت الجملة الاولى اي جعلت باقية تقديرا وان كان من حق الكلام ان يضمحل ويتلاشى بمجرد
ما وجد لكونه عرضا وانه لا يبقى زمانين لافتقار الجملة الثانية الى الخبر الثانية ان الرجل اذا قال لامرأته
التي دخل بها انت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث ولم يتوقف اول الكلام على اخره لما وقع الطلاق
الثاني لانه حينئذ يبقى وطالق ولا يقع به الطلاق لعدم المسند اليه وتفصيله ان الجملة غير منحصر على
ترك ذكر الخبر بل قد يكون بترك المبتدا وهو المسند اليه وقد يكون بترك المسند وهو الخبر وقد
يكون بترك الشرط قال ______ رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق
تصلح ان يستعار للطلاق الى قوله والاسد الجبان اقول على الاصل الذي سبق ذكره ان

عدم

بلا تفاوت

الاتصال

الاتصال في النوع الثاني يوجب استعارة الاصل للفرع دون عكسه قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان
تستعار للطلاق لانها موضوعة لازالة ملك الرقبة وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة تبعا
لا قصدا على ما سبق في قوله وملك الرقبة سبب لملك المتعة الى اخره وهذا نظير عزل السلطان واحدا من
امرائه فانه يكون عزلا لاتباع ذلك الامير بطريق التبعية فاذا قال الرجل لامرأته انت حرة ونوى به
الطلاق يقع الطلاق بالاجماع لكون الاستعارة صحيحة الا ان الطلاق لا يقع بدون النية لان المحل الذي اضيف
اليه المحررية غير متعين لهذا المجاز اذ هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز فان قيل ما
الفرق بين هذا وبين استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث لا يحتاج الى النية قلنا الفرق هو ان اجرا العتق
على حقيقتها ممكن بان يخبر لها عن حريتها بقوله انت حرة كما ذكرنا فلم يتعين هو للاستعارة للطلاق الا غير
النية لاحتماله الطلاق على ما مر من استلزام هذه اللفظة زوال ملك المتعة في محل الاستلزام والنية وضعت
لتعيين بعض ما احتمله اللفظ فلما كان المستعار له من محتملات اللفظ احتيج الى النية واما الفاظ التمليك المضافة الى
١٧٠ الحرة عند وجود شرائط النكاح لم تقبل شيئا الا النكاح فتعينت الاستعارة بها للنكاح من غير نية لئلا تلغوا
وهذا لان الاب اذا قال بعت ابنتي منك او وهبت لك لا يحتمل هذا المحل حقيقة البيع والهبة وللفظ التمليك
صلاحية الاستعارة للنكاح بطريق السببية اذ البيع او الهبة يصلح ان يكون سببا لملك المتعة في الامة بواسطة
ملك الرقبة واستعارة السبب للمسبب طريق من طرق الاستعارة فيجوز ولا يحتاج الى النية لعدم احتمال
شيء اخر واما اذا قال المولى لامته انت طالق ونوى به الحرية فانها لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله
تعتق لصحة استعارة الطلاق للعتق عنده لان الطلاق والعتق يتشابهان في المعاني اذ كل منهما اسقاط يبنى على
السراية واللزوم اي على ان يسري البعض الى الكل ولا يحتمل الفسخ والابطال وهذه المعاني موجودة في
العتاق والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة اي من طرقها كالمناسبة في الاسباب التي هي من
طرق الاستعارة كما مر بيانه واذا كان كذلك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وكذا كل منهما يبنى على الغلبة فصورة السراية
كما اذا قال الرجل لامرأته نصفك طالق اذ الحكم يسري الى كلها وصورة الاسقاط كما انما علق الطلاق بشرط فانه يصح
ولو كان للاثبات لما صح التعليق وكذا يثبت من غير قبول المرأة واللزوم هو انه غير قابل للفسخ والرد والرجوع
والغلبة كما اذا قال لها انت طالق نصف تطليقة تطلق طلقة تامة لان الوجود يغلب على العدوم وقلنا لا يصح
استعارة لفظ الطلاق للعتق لما مر في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم لاستغنائه
عن الفرع فلو صححنا هذه الاستعارة لادى الى استعارة المعدوم للوجود وانه غير جائز لعدم الاتصال ..
والجواب عما تمسك به الشافعي رحمه الله انه لا تصح الاستعارة في المعاني من الوجه الذي قلنا اي من طرف
الشافعي رحمه الله وهو انهما متشابهان في المعاني الى اخره لان طريق الاستعارة من قبيل المعاني المشاكلة والمشابهة
في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الوجود وهو ان يكون المعنى ذاتيا له ومختصا به على سبيل

الاستعار لاسم الكل على البعض فان الاتصال بينهما اتصال ذاتي وكما يقول ابو يوسف
او حسه تزيد في الفقه وان دلالة مقصر به كذا اشار اليه الامام بدر الدين الكردري رحمه الله وتباهي
المعاني التي كان الوضع لاجلها فاما بكل معنى فلا تصح به الاستعاره كالوجود والحيوانية ولهذا لا
يسمى الجبان اسدا المناسبه بينهما من حيث الوجود والحيوانية ولا الذكي حمارا لتلك المناسبة ويسمى
الشجاع اسدا للمناسبة التي بينهما في وصف خاص وهو الشجاعة وهذا الطريق من الخصم وهو الشافعي
رحمه الله نظير طريقه في اوصاف النص حالة القياس فان التعليل عنده بكل وصف من غير ان يكون لذلك
الوصف اثر خاص كالتعليل في مسح الراس بقوله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التثليث وليست الركنية
باثر خاص في استنان التثليث لانتقاضه بالمضمضة والاستنشاق وقلنا نحن هو باطل اي ان التعليل
بكل وصف باطل لانه لو صح ذلك لسقط معنى الابتلاء لانه يستوي فيه العالم والجاهل وكذا ههنا لو صحت
الاستعارة بكل معنى لصارت الموجودات في الاحكام متناسبة لاشتراكها في معنى من المعاني كاللون
فانه يجمع السواد والبياض والكون فانه يجمع الحركة والسكون والافتراق والاجتماع مع ان بين ذلك
مضادة وانه لا يجوز فعرفنا ان الاستعاره انما تصح بوصف خاص ولا مناسبة بين الطلاق
والعتق من هذا الوجه اي من الوجه المذكور وهو الاشتراك في المعنى الخاص الذي وضع كل واحد
منها لاجله لان معنى الطلاق هو الذي وضع له اسم الطلاق والذي احتمله محل الطلاق وهو رفع
القيد لا احداث قوة الانطلاق في محله اذ الاطلاق عبارة عنه ومنه اطلاق الاسير واطلاق
الابل والنكاح لا يوجب حقيقة الرق اذ لا تصير المنكوحة مرقوقة حقيقة الا ترى انها لو وطئت
بشبهة لكان العقر لها لا للزوج وعقر الامة لمولاها والتقييد بحقيقة الرق احتراز عن تعليل الشافعي
رحمه الله في موضع اخر بقوله لان النكاح فيه معنى الرق قال عليه السلام النكاح رق وكذا الايلاب
النكاح المالكية لان المنكوحة مالكة كما كانت قبل النكاح وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح رق
محمول على المجاز وهو نوع ملك يثبت للزوج عليها بالنكاح وانما يوجب النكاح فيما يظهر اثره
في نوع ملك له عليها يتوصل به الى قضاء الشهوات واستحداث النسل واقامة مصالح المعيشة فلا يحتمل
اي النكاح الا اطلاق ما اثبته هو وهو القيد عن التزوج والحبس عند الزوج ~~والحبس عند التزوج~~
بالملك الذي له عليها فكان حاجتها الى رفع المانع وذلك يكون بالاطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير
لان المراة بعد النكاح حرة ممنوع عن التزوج فاذا ارتفع القيد يعمل المقتضي السابق عمله واذا
كان النكاح لا يوجب الرق حقيقة فلا يكون الطلاق رافعا للرق فلا تصح استعارته لازالة
الرق وقيل قوله ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه اي من الوجه الذي ذكره الشافعي رحمه الله من
المناسبة بينهما من حيث الاسقاط والسراية واللزوم وفيه بعد عن سياق الكلام واما الاعتاق فانه
اثبات القوة الشرعية اذ هو معناه لغة فيقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره وهو عشه حين

ماكان

ماكان من جبل او شجر ومنه عتاق الطير بكسر العين وهي الجوارح منها والعاتق من فرخ الطاير
وهو فوق الناهض يقال احدث فرخ قطاة عاتقا وذلك اذا طار فاستقل ويقال عتقت البكر اذا
ادركت فعوتبت وهذا المعنى وهو القوة المستفادة من الاعتاق شايع في كلام العرب وذلك
دليل على ان الاعتاق احداث معنى في الذات توجب قوة اذ ليس في الرقيق صفة المالكية وانما حدث
له تلك الصفة بالعتق وكذلك الرق ثابت على الكمال في المملوك وسلطان المالكية وفي نفي ساقط
من كل وجه فصح الاعتاق اثباتا للمالكية بخلاف المنكوحة فان مالكيتها باقية وليس بين ازالة القيد
وهي الطلاق لتعمل القوة الشرعية التي هي الحرية عملها وبين اثبات القوة الشرعية وهو الاعتاق بعد العدم
اي بعد تلك القوة في المملوك مشابهة اذ لا مشابهة بين احداث القوة وبين ازالة المانع كما انه ليس بين احياء
الميت واطلاق الحي مناسبة فما هذا اي الذي استعار الطلاق للعتق لاشتراكهما في الاسقاط المبني على السراية
واللزوم الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان لمناسبة بينهما في الوجود والحيوانية لان تلك المناسبة
في حيز العدم لكونها غير معتبرة في الاستعاره لانها ليست بوصف خاص واذا كان كذلك فلا تصح استعاره
لفظ الطلاق للعتق بما ذكر الخصم من المناسبة فان قيل قوله واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية انما
(١٧١) يستقيم على قولهما لان الاعتاق عندهما اثبات العتق وهو القوة واما عند ابي حنيفة رحمه الله فعبارة عن ازالة
الملك فكان على هذا بين الطلاق والطالق والعتق مناسبة من حيث ان كل واحد منهما موضوع للازالة الملك
فينبغي ان تجوز الاستعاره على مذهبه من الجانبين قلنا في الطلاق ازالة محضة من غير ان يثبت به اثبات القوة
لا من حيث اللغة ولا من حيث الشرع واما العتق فازالة الملك مع دلالته على اثبات القوة نظرا الى موضوع القوة
ونظرا الى حكمه العتق من ولايته على نفسه وصلاحيته للولاية على غيره من القضاء والشهادة والارث
ووجوه التصرف من تملك المال وتمليكه ونفاذ وصيته واعتاقه وغير ذلك فكان بين الازالتين تفاوت
فاحش فلا تصح الاستعارة لذلك قال ـــــــ رحمه الله فان قيل اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة الى
قوله الى غير محله اقول ـــــــ هذا اعتراض على ما سبق وهو ان البيع يصح ان يستعار للنكاح لان البيع سبب
لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة وتقرير الاعتراض ان يقال اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة
اي اليس الشان ان استعاره البيع للاجارة لا تصح عندكم حتى لا تنعقد الاجاره بلفظ البيع نص على ذلك
في كتاب الصلح كما لا تصح استعارة الاجاره للبيع حتى لا ينعقد البيع بلفظ الاجاره مع ان المصحح للاستعارة
موجود وهو ان البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة التي هي الاجارة وكذا استعاره
الشرا للاعتاق جايزة عندكم حيث قلتم شرى القريب اعتاق مع انه لا اتصال بينهما بل بينهما منافاة فانتقض
ما ذكرتم طردا وعكسا وتقرير الجواب انه قد قال بعض مشايخنا رحمهم الله ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجاره لكن الاجارة
تنعقد بلفظ البيع وفي هذا منع لقول اليس لا يصح ان يستعار البيع للاجاره فانه قد استعير عند بعضهم عند اضافته

وقد عرف ... جواز استعارة لفظ البيع للاجارة عند اضافته الى الحر

البيع الى الحر مطلقا من غير تقييد بذكر بعض المنافع و ذلك يتصور في الحر اي انعقاد الاجاره بلفظ البيع
انما يتصور في الحر بقوله بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا وانه جائز لان حقيقة البيع فيه متعذره
فتنعقد اجاره بخلاف العبد فانه اذا قال ذلك يصير بيعا لا اجاره لان حقيقة البيع فيه غير متعذره لتصورها
والعمل بالحقيقه متى امكن يسقط المجاز فلا ينعقد اجاره كما اذا اضيف البيع الى عين الدار فانه لا ينعقد
اجارة لكون الدار قابله للبيع فلا يجعل البيع مجازا عن الاجاره فاما اذا قال رجل لاخر بعت منك منافع
هذه الدار شهرا بكذا لا تنعقد اجاره كما ذكر في اول كتاب الصلح و ذلك ليس لفساد في الاستعارة
ولكن لفساد في المحل الذي اضيفت اليه البيع وهو المنافع لان المنفعه لا تصلح محلا للاضافه اي لاضافة البيع
اليها وفي نسخه لا تصلح محلا للاجاره اي لعقد الاجاره لان ما ذكر وهو المنفعه معدوم غير متقوم وللبيع
والمعدوم لا يكون محلا للتمليك واللفظ متى صار مجازا عن غيره تحملا ... وجه المحل بلفظ المجاز لو وجد ذلك لا
تنعقد اجاره حتى لو اضاف الى المنافع الاجاره وقال اجرتك منافع هذه الدار لم يجز وكذلك ما يستعار لها اي
فكذلك لفظ البيع الذي يستعار للاجاره ولكن عين الدار اقيمت مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها في
الاصل وهو الاجاره فيما اذا قال اجرتك هذه الدار تصحيحا للعقد لان محل العقد وهو الدار صالح لاضافة
عقد الاجاره اليها لكونها موجوده لا معدومه كالمنافع واذا اقيمت العين مقام المنفعة في حق الاصل وهو
الاجاره فكذلك تقام العين في حق ما يستعار للاجاره وهو لفظ البيع الذي اريد به الاجارة مجازا مقام المنفعة
ولكن انما يكون ذلك اذا اضاف لفظ البيع الى الحر مع بيان المده كما في قول الحر بعت نفسي منك شهرا بكذا
واما اذا اضيف لفظ البيع الى منافع العين واريد به الاجاره لا ينعقد به الاجاره كما لو اضيف صريح لفظ
الاجاره الى منافع العين بان قيل اجرتك منافع هذه الدار لا يجوز فكذا لا يجوز فيما استعير لها وهو لفظ
البيع اذا اضيف الى منافع العين وقد ذكر في التقويم ان البيع اذا اضيف الى منافع العين يجوز عند قيام
الدلاله على اراده المجاز فانه لو قال بعت منافع عبدي هذا شهرا بعشرة دراهم كانت اجارة صحيحة بلفظ
البيع لقيام القرينه الداله على اراده المجاز قوله وصار هذا اي صار لفظ البيع اذا اضيف الى منافع الدار
كالبيع في صورة النكاح فانه اذا استعار البيع للنكاح في غير محل النكاح وهي المحرم من النسا فانها ليست
محل حقيقة لفظ النكاح فكذا ليست محل اللفظ المستعار للنكاح وهو لفظ البيع الذي اريد به النكاح
فكان هذا نظير لفظ البيع الذي اريد به الاجاره اذا اضيف الى منافع فان هناك لا تصح الاجاره لاضافته
الى المحل الذي لو اضيف اليه حقيقة لفظ الاجارة لا يصح فكذا اذا اضيف اليه اللفظ المستعار للاجارة
فكذا هنا لم يصح النكاح بحقيقة لفظ النكاح اذا اضيف الى المحرم من النسا وهذا لان المستعار لا
يكون اقوى حالا من الحقيقه فلما لم يصح النكاح بصريح لفظ النكاح الذي هو حقيقة فيه في هذا المحل
لم يصح هو ايضا باللفظ المستعار للفظ النكاح وهو لفظ البيع اذا اضيف الى هذا المحل فعلم بهذا كله ان
عدم جواز استعارة البيع للاجاره فيما لا يجوز ليس لفساد الاستعارة بل لان اللفظ المستعار لم
يضف الى محله حتى لو اضيف الى العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار لم يضف الى محله حتى لو اضيف

الى محله

محله وهو عين غير قابله للبيع يجوز كما لفظ المستعار له وهو لفظ الاجاره انما ينعقد الاجاره اذا اضيف الى
العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار انما يعمل على حسب حقيقة لفظ المستعار له وقوله لفظ الاجارة انما ينعقد
اجاره اذا اضيف الى العين لا الى المنفعة لما ان اللفظ المستعار انما يعمل فاما يحل فيه حقيقه لفظ المستعار له
يعمل اللفظ المستعار في ذلك المحل وما لا فلا واما شرى القريب فليس باعتاق عندنا بطريق المجاز ولكن
ذلك وهو عامل الحقيقه وهي ثبوت الملك به ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشرى
موجب ملك الرقبه وملك الرقبه موجب للعتق في هذا المحل بالحديث فكان العتق مضافا الى الشرا باعتبار
ان الشرا علة العتق وكما ان الحكم يضاف الى العله ايضا فكان هذا من قبيل اضافة الحكم الى العلة لا من قبيل ان
الشرا مستعار للعتق فاندفع النقض واطرد الاصل قال ـــــــ رحمه الله ومن احكام هذا
القسم ايضا الى قوله وهذا نظير مسله العرس اقول ـــــ من احكام هذا القسم وهو الحقيقة والمجاز
ان المجاز خلف عن الحقيقه بلا خلاف وانما الخلاف في ان هذه الخلفيه في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفه (١٧٢)
رحمه الله ان الخلفية في حق التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة وذلك كقيام التلفظ بلفظ
الاسد عند اراده الرجل الشجاع به مقام التلفظ بلفظ الرجل الشجاع المفرط في الشجاعة او كقيام هذا اسد للرجل الشجاع
مقام هذا اسد للهيكل المخصوص لكن لا لاثبات الحكم فما دام المنظور اليه هو الحكم لكون الصيغه موضوعة لاثباته
فكان اثبات الحكم مطلوبا عند الكل لكن عنده ضمنا وعندهما قصدا ولا يقال كيف يستعار هذا اسد عن قوله
هذا اسد ومجموعها عباره واحده لانا نقول يجوز ذلك عند قيام قرينه داله على المجاز بان اشار الى انسان
بقوله هذا اسد ولا بعد في اختلاف الشي اسما وحكما باختلاف صفته الا ترى ان العصير حلال شربه واذا تخمر
صار حراما ثم اذا تخلل صار حلالا وتغير الاسما والاحكام باعتبار الصفات والماهيه شي واحد وهو ماء
من ماء العنب فكذلك قوله هذا اسد عند الاستعمال فيما وضع له حقيقه وغير هذا اللفظ عند الاستعمال
في غير ما وضع له مجاز بسبب اختلاف محله ثم الحكم الثابت بالمجاز كالحكم الثابت بالحقيقة كما في الوكاله فان
الحكم الثابت للوكيل كالحكم الثابت للموكل حتى حل للموكل وطي جارية اشتراها الوكيل لموكله كما لو باشر شراها
بنفسه وكذلك التراب مع الما فان الخليفة هناك في حق الالة وهي الما والتراب واما حصول الطهارة فيهما
فبطريق الاصاله الا ان الحكم لها فلا خلفيه فيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المجاز خلف عن حكم الحقيقة
بان ينعقد حكم الحقيقه لعارض ويصار الى المجاز لاثبات حكم غير حكم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة فبلا
تنتفي الحقيقه من كل وجه ولا يلغو الكلام فصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة في حق اثبات
الحكم وهو الشجاعة مثلا وذلك لان المقصود هو الحكم اذ الكلام موضوع له فاعتبار الخلفيه فيما هو المقصود
اولى من اعتبارها فيما هو وسيله وهو العباره ثم بعد ذلك اتفقوا على ان الاصل وهو الحقيقة لا بد ان
ان يكون منعقدا للوجود حتى يصح المجاز عنه لانه لما كان غيره مجازا عنه لا بد ان يكون هو بنفسه منعقدا

حتى يصير شيء اخر مجازا عنه لكن عند ابي حنيفه رحمه الله يشترط ذلك في صحه التكلم لغه لا في الحكم
ومنهما يشترط تصور ذلك في حكم الحقيقة حتى لو كان حكمها مستحيلا بريه لا يمكن ان يكون
المجاز خلفا عن حكم الحقيقة اذ لا حكم للحقيقه اصلا حينئذ فكيف للمجاز عنه كان عند ابي حنيفه رحمه
الله اذا لم يصح التكلم انه لفظ المجاز لا يصير ذلك مجازا عن الحقيقه في حق التكلم لانه لم يصح التكلم
فكذا هذا بيان الخلاف فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لان هذا
الكلام وهو قوله هذا ابني لم ينعقد لما وضع له اصلا وهو البنوه لانه مستحيل فصار لغوا لا
حكم له ولا يجب العمل بمجاز هذا الكلام وهي الحريه التي هي حكم البنوه لان المجاز خلف عما ذكر وهو الحقيقة
في حق اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال وجود الاصل ثم امتنع
وجود الاصل بسبب عارض من العوارض كمن حلف ليمسن السما او ليقلبن هذا الحجر ذهبا ان
اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجود البر الذي هو الحكم الاصلي لليمين اذ مس السما وتقليب الحجر
ذهبا من الممكنات باقدار الله تعالى وتحويله ولهذا كانت الجن تمس السما قبل بعثه نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم على ما نطق به الكتاب المجيد خبرا عن الجن وانا لمسنا السما فوجدناها فانعقدت اليمين
للكفاره خلفا عن البر الذي هو الاصل حتى وجبت الكفاره عقيب اليمين بحكم العجز الثابت عادة
فاما يمين الغموس فانها لما لم تنعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم تنعقد للخلف الذي هو الحكم الاصلي وهو
الكفاره وكذا الحايض والنفسا فانهما لما لم تخاطبا باية الوضوء لم تخاطبا باية التيمم وهذا اي ما
سبق ذكره وهو قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني نظير مسله يمين الغموس من حيث
ان الحكم الاصلي في كل منهما يستحيل حتى لو كان الاصل وهو الحقيقة متصورا وتعذر اثبات حكمه
لمانع بان قال للاصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره هذا ابني عتق لان الحقيقة ممكنه بان
كان ولده واشتهر نسبه من غيره قال ـــــ رحمه الله وقال ابو حنيفه رحمه الله
ان المجاز خلف عن الحقيقه في التكلم الى قوله فصار المعنى مطلوبا بكل حال اقول ـــــ استدل ابو
حنيفه رحمه الله على الخلفيه في حق التكلم لا في حق الحكم بان المجاز في حق الحكم اصل بان الحقيقه والمجاز
وصفا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفيه في حق التكلم اولى من اعتبارها في حق الحكم الا ترى
ان العباره تتغير بالمجاز دون الحكم وهو الحريه فانها في الحالين واحده والعباره متغيره
فان اصل الكلام ان يقال زيد شجاع فاذا قيل هو اسد مستعارا عن الهيكل المخصوص تغيرت
العباره لا محاله وهذا هو المستمر في جميع محال المجاز اذ لو لم تتغير العباره لما حصل المجاز
وكذا الالفاظ تنتقل العمل من محل الى محل المجاز ان تنتقل من موضع الى غيره بخلاف المعاني فان
الانتقال غير متصور فيها اذ الشجاعة الثابته في الاسد لا تنتقل الى الرجل الشجاع باستعاره

لفظ الاسد له وقد يتغير اللفظ رعايه للادب او كراهه عن الاتيان بلفظ سمج شنيع وان شئت
فتامل قوله تعالى او جا احد منكم من الغايط كيف تغيرت العباره دون المعنى والحكم ولو كان المجاز خلفا
عن الحقيقه في حق الحكم لتغير الحكم به دون العباره لانعدام الاصل عند وجود الخلف وليس كذلك
فان الحريه الثابته بقوله هذا ابني مثل الحريه الثابته بقوله انت حر لا تفاوت بينهما فيها وانما التفاوت
وانما التفاوت في التكلم وكذا لا يتفاوت الحكم بين قوله عتق علي من حين ملكته وبين قوله للاكبر سنا
منه هذا ابني اذ في قوله هذا ابني يعتق عليه من حين ملكه مجازا كما في قوله عتق علي من حين ملكته واذا
لم يتغير الحكم به فلا يتصور الرجحان فيه ولا بد من رجحان الاصل على الخلف فتعين ان الرجحان راجع
الى التكلم لان المجاز تصرف من المتكلم في الالفاظ باستعمال عباره مقام اخرى اذ ليس له التصرف
في الاحكام لكونها لا تتغير اصلا لما مر وهذه الية الخلفيه في حق التكلم لا في حق الحكم واذا كانت الخلفيه
في حق التكلم فتشترط صحه الاصل وهو الحقيقة لصحه الخلف من حيث التكلم وانها موجوده في محل الخلاف
وهو قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لانه مبتدا وخبر لكنه تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو الحريه ١٧٣
من يوم ملكه اذ لو كان العمل بالحقيقه ممكنا لثبت حكمها الاصلي وهو البنوه وثبوتها يثبت الحريه فعند
التعذر يصير مستعارا للحكم حكم الاصل الذي هو الحقيقه وهو العتق عليه من حين ملكه لئلا يبطل
الكلام ولا يحتاج الى النيه لان المجاز متعين لتعذر الحقيقه فلا مزاحم له اذن والنيه لدفع المزاحم كالنكاح
بلفظ الهبه فانه اذا اريد بها النكاح في حق الحره صار مستعارا عن حكم حكم الهبة وهو ملك المتعه فان
ملك الرقبة حكم الهبة وملك المتعه حكم حكمها لانه بواسطه ملك الرقبة ولا يفتقر انعقاد النكاح
بهذا اللفظ الى النية لان حقيقته تمليك العين غير متصور فيتعين مجازها وهو ملك المتعة وما قالا
وهو ان الحكم مقصود فيجعل المجاز خلفا عما هو المقصود قلنا كما ان الحكم مقصود في المجاز هو مقصود
ايضا في الحقيقه اذ التكلم لاثبات في الموضعين فلا يرد علينا ما قالا لانا لم نلغ الحكم ولم نضيعه
لكن محل الكلام ورا ذلك وهو ان محل الخلفيه ما هو العباره ام الحكم فنحن نقول ما وقع فيه
التغير وهو العباره هو محل لها لظهور الاثر فيه اذ عند ظهور الاثر تستدل به على وجود
المؤثر وجعل الحكم الذي لم يظهر فيه التغير والاثر محلا للحقيقه خارج عن المعهود فان قيل
ما ذكرتم من شرط صحه الاصل من حيث انه مبتدا وخبر اذا قال المولى لعبده الصغير هذا
جدي او لعبده هذه ابنتي او لامته هذا ابني او قال لغلامه اعتقتك قبل ان اخلق لا يعتق هو لا
بهذا الكلام مع ان التلفظ بذلك صحيح لغه وكذلك لو قال في غير هذا الباب قطعت يد فلان وله على
الارش فاخرج فلان يده صحيحه لم يستوجب الارش قلنا اما مسايل الاعتاق ففيه منع وعلى
ذلك التقدير لا يحتاج الى الفرق وعلى تقدير التسليم اذا قال لعبده الصغير هذا جدي يقول

لا موجب لهذا الكلام في ملكه الا بواسطة الاب وتلك الواسطة غير ثابتة وبدونها لا موجب الكلامه
حتى يكون كناية عن موجبه مجازا واذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني نقول ان المشار اليه اذا لم يكن من جنس المسمى
تعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيحه ايجابا ولا اقرارا في المعدوم فلا يمكن ان يجعل البنت مجازا
عن الابن بوجه وكذا عكسه الا ترى انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان يولد مثله لمثله بخلاف
ما نحن فيه فانه اذا كان يولد مثله لمثله يعتق بالاتفاق وتثبت البنوة ان كان مجهول النسب وفي معروف
النسب يثبت لازمة البنوة وهي الحرية مجازا وقوله اعتقتك قبل ان اخلق اعتاق قبل الملك ولو اعتقه
قبل ان يملكه ثم ملكه لم يعتق فكذا هنا واما قوله قطعت يدك فلانه لا موجب للجرح بعد البرء اذا لم
يبق اثره فلا يمكن تصحيح كلامه بان يجعل كناية عن موجبه فكان لغوا فهذا كله مما اشار اليه في المبسوط والاسرار
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لفظ الهبة تنعقد لحكمها الاصلي في الحرة وهو ملك الرقبة لان تمليك الحرة كان
مشروعا فكان الاصل متصورا في الجملة لكن تعذر حكم الاصل لمانع شرعي وهو تاكد الحرية على وجه لا
يحتمل الابطال لا لان السبب ليس بصالح لاثبات الحكم الاصلي به في هذا المحل فكان احتمال بيع الحرة
وهبتها مثل احتمال مس السماء في التصور واذا كان وصلح لفظ الهبة مجازا عن حكم الحقيقة وهو ملك
العبد فكان ذلك من المتكلم اعترافا بالتزوج واما هذا الحكم وهو البنوة في مسئلتنا وهي قوله هذا ابني
لاكبر سنا منه فمستحيل ثم لم ينعقد لحكمه وهو الحرية وقال ابو حنيفة رحمه الله في جواب ذلك ان
المجاز تصرف في التكلم كما مر بيانه فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فانه تصرف في التكلم ولهذا
ينظر الى صحته من حيث اللفظ وان لم يصادف محلا صالحا له من حيث الحكم فان من قال لامرأته انت طالق
الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة كذا في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم
باطل لكون المحل غير صالح لذلك ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لما ذكرنا فكذا هنا وكذا من كان له اربع نسوة
فقال نسائي طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة وفلانة لم تطلق واحدة منهن وجعل استثناء البعض
من الكل وان كان هو في الحكم كاستثناء الكل من الكل لان نسائي تناول الثلث فصاعدا لغة فكان استثناء
الاربع منها استثناء البعض من الكل في التكلم او لانه لما قال الا فلانة تقدم باعتبارها واحدة من الكل
واذا كان الاستثناء كذلك فكذا المجاز لانه تصرف في التكلم تعين الاستعارة به بحكم حكم الحقيقة
وان لم ينعقد الكلام لايجاب حكم تلك الحقيقة فصح ان يكون هذا ابني للاكبر سنا منه خلفا عن التحرير
مع استحالة حكم الحقيقة وهو البنوة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل قوله هذا ابني اقرارا
بعتقه من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء وهذا بخلاف قوله لعبده يا ابني فانه لا يعتق لان صحة الاستعارة
لاثبات المعنى وذلك غير مطلوب في النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة اسمه لا بمعناه اذ المنادى
هو الاقبال اقباله واذا لم يكن المعنى مطلوبا في النداء لم تثبت الاستعارة لتصحيح معنى اسم المنادى

[illegible]

ولان الكلام

ولان الكلام ههنا صحيح من غير ان يستعار للحرية لكون المقصود منه حاصلا وهو استحضار المنادى
فلا ضرورة الى استعارته للحرية بخلاف هذا ابني للاكبر سنا منه لانا نحتاج فيه الى الاستعارة للحرية احترازا
عن الغاية اذا المعنى المقصود منه غير ممكن بخلاف قوله لعبده يا حر او يا عتيق فانه يعتق وان كان النداء
لاستحضار المنادى بصورته لا بمعناه لانه وضع علما للتحرير واسقاط الرق لا باعتبار المعنى فصار عنه قائمة
مقام معناه وتاملا على اي وجه اضافه الى مملوكه بندا او خبر فصار المعنى مطلوبا بكل حال فلذلك استوى
ذكره على وجه النداء او الخبر وقوله فاما بالتذكير لان المعنى مضافة الى ضمير المذكر فلا كثرت التذكير منه
كقوله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين على احد الوجوه اوعلى تاويل العبد الشخص كقولهم امراة عاشق
وذكر في الهداية ولو قال يا ابني او يا اخي لم يعتق لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن
اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص واذا كان النداء (١٧٤)
بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة
النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء الغير لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام وروي عن ابي حنيفة رحمه الله
شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر قال رحمه الله ومن حكم هذا الباب الى قوله والله اكثر من   واسئله وآت ه
ان تحصى اقوال من حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع اذ الباب قد
يراد به النوع قال صلى الله عليه وسلم من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا منه ان العمل بالحقيقة متى امكن
سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصالة لو سرايته عن منزلة الاصل والشيء لا يزاحم ما هو فوقه ولا
يعارضه او لان المستعار خلف ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فكان الاصل خاليا عن المزاحم فيثبت
حكمه الا ترى انه اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يحمل على الوطء لا على العقد لان الوطء حقيقة
حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها وذلك مثل قولنا في قوله تعالى ثلثة قروء ان القرء للحيض دون
الاطهار لان القرء اسم للحيض بطريق الحقيقة وللطهر بطريق المجاز فان قيل ذكر المصنف رحمه الله في اول
الكتاب القرء في قسم المشترك وذكر ههنا في قسم الحقيقة والمجاز وبينهما منافاة لان المشترك حقيقة في انواعه
قلنا لا يبعد ان يسمى الشيء الواحد باسمين مختلفين كما جعلوا الغائط في موضع مجازا حيث اطلق على الحدث وفي
موضع كناية باعتبارين فالمجاز باعتبار انه اطلق في غير موضع الاصلي لاتصال بينه وبين الحدث بطريق
المجاورة والكناية باعتبار ذكر اللازم وارادة الملزوم وكذلك ههنا جاز ان يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر
لاستعماله فيهما على السواء وجاز ان يكون للحيض حقيقة وللطهر مجازا كما هو مذهب بعض اهل اللغة لقوة
دلالته على الحيض من قبل ان لفظ القرء ماخوذ من الجمع اي من القرء الذي هو الجمع وكونه للجمع هو معنى حقيقة هذه
العبارة لغة وهي القرء والجمع صفة الدم المجتمع لا الطهر لان الاجتماع حقيقة يوجد من قطرات الدم على وجه لا
بد منه ليكون حيضا واما الطهر فانما وصف بالاجتماع مجازا بسبب المجاورة لكون الطهر مجاورا زمان اجتماع

الدم فكان للدار على الحيض اولى ولان الطهر زمان انقطاع الدم لا اجتماع الدم فكان ما وضع له
اللفظ موجودا في الحيض فكان هو اقرب الى الحقيقة ولان معنى القرء بالفتح الانتقال لغة يقال قرا النجم
اذا انتقل وحقيقة الانتقال انما تكون بالحيض لا بالطهر اذ الطهر اصل فظهر بهذا الوجه من الاشتقاق
ان دلالة القرء على الحيض اقوى فكان احق به لكن من غير وعلى هذا لا يكون القرء مشتركا بين الحيض والطهر
بل يكون حقيقة في الاول مجازا في الثاني وكذلك العقد في قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
لما ينعقد بطريق الحقيقة لان العقد شد الشي بالشي ماخوذ من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ومنه
ومنه قول العرب يا ما اذكر حلا وقال الشاعر والقلب محب حل وعقد والعقد في الكلام ربط
بعضه ببعض كربط كلام الحالف بالمحلوف عليه لاثبات حكم وهو الصدق والبر وذلك فيما يتصور فيه البر
وضده وتصورهما انما يكون في المستقبل لا في الماضي والعزم القلب على عقد اليمين بطريق المجاز لكونه
سببا للعقد والربط فكان ذلك دون العقد الذي وضع الاسم له وهو ضد الحل فالحمل على الموضوع له
وهو الحقيقة اولى وقد امكن الحمل عليها فسقط المجاز لانه لا يزاحم الحقيقة ولهذا لا كفارة عندنا في
يمين الغموس لانها ثابتة في اليمين المعقودة بالنص ويمين الغموس ليست بمعقودة لما سبق وعند
الشافعي رحمه الله تجب فيها الكفارة لان القلب عزم عليها كالمعقودة وكذلك النكاح للجمع والضم
لغة بطريق الحقيقة قال الشاعر انكحت صفاها حف يعله اي جمعت ويقال انكح الصبر اي
ضمه الى الذ(م) والنمر ومعنى الجمع والضم انما يتحقق في الوطي لما يحصل به من الاتحاد بين الواطئين ولهذا
سمي الوطي جماعا للاجتماع ثم العقد نكاحا مجازا باعتبار سبب يتوصل به الى الاجتماع والضم واذا كان كذلك
فكانت الحقيقة وهي الوطي اولى واحق عند اصحابنا ولهذا حمل علماؤنا رحمهم الله اللفظ من لفظ النكاح في
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطي وقالوا موطوءة الاب على الابن حرام سواء كان ذلك
الوطي بالعقد او بالزنى والشافعي رحمه الله حمله على المجاز وهو العقد حتى لم يوجب حرمة المصاهرة بالوطي
الحرام واشباه ما ذكرناه اكثر من ان تحصى منها قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان قال علماؤنا رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا عن فايدة اليمين مشروعا ووضعا فان فايدة اليمين اظهار
الصدق من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فايدة اليمين فكان لغوا
وقال الشافعي رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد الا ان اسم اخر موضوع وهو الخطا الذي هو
ضد العمد والسهو الذي هو ضد الحفظ فاما ما يكون خاليا عن الفايدة لمعنى في نفسه لا لحال المتكلم وهو عدم
القصد فليس له اسم موضوع سوى انه لغو فحمله عليه اولى الا ترى الى قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
اي الكلام الفاحش الذي هو خال عن فايدة الكلام دون ما يجري من غير قصد لان ذلك لا عيب فيه واصل
الخلاف في هذا راجع الى ان الغموس هل هو داخل تحت اللغو ام لا فعندنا داخل خلافا له قال

رحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة الى قوله واشباه هذا اكثر من ان تحصى اقول
لما سبق من الاصل وهو ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الدعوى في رجل
له امة ولدت له ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال الرجل احد هولاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من
كل واحد من الاولاد الثلاثة ثلثه لان هذا الكلام صار عبارة عن قوله احد هولاء حر لان العمل بالحقيقة وهي
البنوة غير ممكن اذ النسب لا يمكن اثباته اذا مات قبل البيان للجهالة فان نسب المجهول لا يمكن اثباته من واحد
فانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل تعليقه بالشرط ولا يثبت من المجهول واذا كان كذلك عتق كل واحد منهم
ثلثه لعدم الاولوية ولا يعتبر اي ابو حنيفة رحمه الله ما يصيب كل واحد من الاوسط والاخير من قبل الام
بسبب امومية الولد المقتضية حرية الاولاد حتى يعتق لاجل ذلك الثالث كله ونصف الثاني لان اصابة
كل واحد من قبل امه بمنزلة المجاز واصابته من قبل الايجاب المضاف اليه بمنزلة الحقيقة لكون هذه الاصابة
من قبل نفسه بغير واسطة الام والاصابة الاولى بواسطتها فصارت كالمجاز اذ المجاز انما يصح بواسطة
القرينة والاتصال بين محل الحقيقة والمجاز والعمل بالمجاز ساقط عند امكان العمل بالحقيقة وقال
(١٧٥) ابو يوسف رحمه الله يعتق ثلث الاول ونصف الثاني وكل الثالث لان الثالث يعتق بكل حال سواء
اريد بالايجاب الاول او الثاني او الثالث نفسه والثاني يعتق في حالين وهما اذا اريد به الاول او
هو نفسه ولا يعتق في حال وهو ما اذا اريد به الثالث لكن احوال الاصابة حاله واحده من حسب
الاعتبار فكانه يعتق في حال دون حال فيتنصف ولم يعتبر ابو حنيفة رحمه الله هذه الاحوال لانها
مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان يعتق
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت
المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا كان يعتق من كل واحد
ثلثه وذكر في المبسوط وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله
لان الاكبر ان كان هو المقصود بالدعوة فهو حر وان كان المقصود هو الاصغر او الاوسط لم يعتق
الاكبر فهو حر في حال عبد في حالين فيعتق ثلثه واما الاوسط فان كان هو المقصود فهو حر
وكذلك ان كان هو المقصود هو الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه وان
كان المقصود الاصغر لم يعتق الاوسط فهو في حالين يعتق ولا يعتق في حال واحوال الاصابة
حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو
حر بيقين سواء كان المقصود هو الاوسط او الاكبر وقد روي عن ابي يوسف مثل قول محمد رحمه
الله الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تتردد بين شيئين فقط اما ان
ان كان ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق منه شي

فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته وانما صارت احوال الحرمان احوالا واحوال الاصابة حالة واحدة لان عدم الشي يجوز ان يكون لمان شتى كما اذا قيل ان زيدا غير مالك للنصاب لانه لم يكتسب ولانه لم يرث ولانه لم يتصدق عليه ولانه لم يوهب فيجتمع انعدام هذه الاسباب في حق عدم الملك اما اذا ملك النصاب فلابد ان يكون سبب ملك النصاب سببا واحدا الاغير من تلك الاسباب وكال ان يتعدد سبب عند وجود الملك وقوله في بطون مختلفة احترازا عما اذا كانوا في بطن واحد فانه لا يثبت فيه هذا الحكم بل عند دعوى احدهم يثبت نسب الاخرين لان الحكم في التوامين كذلك اذ من ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الاخر لانهما خلقا من ماء واحد ولهذا الباب غير نظير قال [illegible] رحمه الله واذا كان الحقيقة متعذرا او مهجوره صير الى المجاز الى قوله فاسقطوا حقيقته اقول ان العمل بالحقيقة متى كان ممكنا كان العمل بالمجاز ساقطا كما سبق بيانه اما اذا لم يكن كذلك بان كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز اجماعا لعدم مزاحمة الحقيقة اياه اما المتعذرة فما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة يقال تعذر الامر اذا ضاق السبيل اليه وقيل هو ما لا يكون مرادا البتة ولا يثبت به الحكم وان وجد وذلك كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او القدر ان الحلف يقع على ما يتخذ منه مجازا وهو الثمر في الاولين والطبخ في الاخر لكون الحقيقة متعذرة بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فان الحلف يقع على عين ما سبق من الشاة واللبن والرطب لكون الحقيقة في ذلك فانه غير متعذره وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب الدقيق فان الحلف وقع على ما يتخذ من الدقيق لكون الحقيقة فيه متعذره وكذا اذا حلف لا يشرب من هذا البير لم يقع الحلف على حقيقة كلامه وهي الكرع لما قلنا ان الحقيقة متعذره واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا تكلف فاكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البير هل يحنث ام لا فمنهم من قال لما كان ما سبق وهو الحقيقة متعذرا لم يكن هو مرادا فلا يحنث بذلك الفعل ومنهم من قال بل الحقيقة لا تسقط بحال ولا تتعطل واذا حمل اللفظ على المجاز فانه ان اخذ الماء في كوز وشربه او كرع من البير فقد شرب من البير لا محالة فيحنث والقول الاول اشبه فان اصحابنا رحمهم الله قالوا فيمن قال لاجنبية ان نكحتك فعبدي حر ان الحلف يقع على العقد دون الوطي فان زني بها لم يحنث فاسقطوا حقيقة كلامه وهي الوطي لكونها متعذره ولو قال لزوجته ان نكحتك فعبدي حر انصرف اليمين الى الوطي دون العقد حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها ولو قال للمطلقة الرجعية ان راجعتك انصرف الى الرجعة دون ابتدا العقد ولو قال للمبانة انصرف الى ابتدا العقد بناء على ما سبق من قيام الحقيقة وتعذرها قال [illegible] رحمه الله واما المهجوره الى قوله مهجور شرعا اقول الحقيقة المهجوره ما يتيسر الوصول اليه لكن الناس هجروه وتركوه ويجوز ان يكون مرادا ويثبت الحكم به لا باعتبار كونه فردا من افراد المجاز

كما اذا

كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة وهي وضع القدم حافيا مهجورة عرفا والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث الحالف كيف دخل الدار سوا دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او منتعلا عملا بعموم المجاز ومثاله ايضا ان التوكيل بمطلق الخصومة ينصرف الى مطلق جواب الخصم مجازا والجواب يتناول الانكار والاقرار باطلاقه اذ الجواب هو ما يقطع جواب الخصم ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها قال الله تعالى وثمود الذين جابوا الصخر بالواد اي نقبوه وجعلوا منه بيوتا دخلوها ومنه قولهم جواب ليل اذا كان قطاعا للبلاد وقال لقمان بن عاد في صفة اخيه جواب ليل سرمد اراد به ليله كله والجواب تارة يكون بنعم ومرة بلا وانما قلنا انه ينصرف الى المجاز وهو جواب الخصم لان الحقيقة وهي الخصومة مهجورة شرعا لانها منازعة اذ هي عبارة عن اخذ كل واحد من الخصمين بيد صاحبه ليوديه عند الحاكم ماخوذ من خصم الشي وهو ناحيته وطرفه يقال ضع في خصم الفراش اي جانبه وخذ باخصام الغرارة اي جوانبها التي فيها العري وكل واحد من الخصمين ياخذ في ناحيه من الدعوي غير ناحيه صاحبه على سبيل التنازع والتنازع حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى مطلق الجواب اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتناوله الخصومة احد جزئي الجواب او الاسم السبب على المسبب اذ الخصومة سبب للجواب او لان هذا التوكيل بحكم بعمته قطعا

(١٧٦) وصحته قطعا يتناول ما يملكه الوكيل قطعا وما يملكه الموكل قطعا مطلق الجواب دون الانكار لانه اذا كان مبطلا في دعواه فخصمه يملك الانكار شرعا وان كان الامر بخلافه فالحكم بخلافه فلهذا ينصرف التوكيل الى مطلق الجواب كذا افاد مولانا الاستاذ المحقق ظهير الملة والدين البخاري رحمه الله لكن الجواب المعتبر في الشرع هو الجواب في مجلس القضا فيتقيد به والمهجور شرعا كالمهجور عادة لانه لما هجر في الشرع كان الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه اعتقاده وديانه ان ما هو مهجور في الشرع كان الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه فصاره كالمهجور فيما بين الناس ويويد ذلك ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد الحلف بزمان صباه وان كان فيه صفة داعيه الى التقييد به ويحنث بالتكلم معه وان صار شيخا لان هجران الصبي مهجور شرعا وتوضيح ذلك ان اليمين متى عقدت على عين موصوفة بصفة صالحة للدعا الى اليمين تتقيد اليمين ببقا تلك الصفة وتنعدم بانعدامها كما اذا حلف لا ياكل من هذا البسر لا يحنث باكله رطبا اذ صفة البسورة داعيه الى اليمين لكونها مضرة وكذلك اذا حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا لا يحنث لان صفة الرطوبة داعية الى اليمين فان الانسان قد يضره اكل الرطب ومتى عقدت اليمين على عين موصوفة بصفة غير صالحة للدعا الى اليمين لا نزاع لتلك الصفة حتى لا تتحلل اليمين بزوالها كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فانه يحنث باكل لحمه بعدما صار كبشا لان كونه حملا ليس بداع الى اليمين بناء على ان لحم الحمل ناقص كل النفع ثم في مسالتنا وهي ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لما لم يتقيد بزمان صباه علم ان العدول عن الحقيقة الى المجاز حتى صار بمنزلة ما لو حلف لا يكلم هذه الذات انما كان لان هجران الصبي

لترك

عادة

يمنع الكلام عنه حرام شرعا اذا الصبا مظنة التزحم وفي ترك التكلم ترك واذا كان كذلك علم ان المهجور
شرعا وديانة كالمهجور عادة فلما تقيدت اليمين بزمان الصبا فيما اذا حلف لا يكلم صبيا وكذا لا يتقيد بزمان
الشباب فيما اذا حلف لا يكلم شابا قلنا ان اليمين اذا انعقدت على الذات الموصوفة بصفة داعية الى هجره شرعا
ولها مجاز يصار اليه وهو ارادة الذات وعدم تقيد اليمين بتلك الصفة فكانه قال لا اكلم هذه الذات اما اذا
عقدت اليمين قصدا على ما هو مهجور شرعا ولم يمكن اعتبار مجازه فانه ينصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت
مهجورة شرعا ولهذا لو حلف لا يسرق او لا يزني حنث بالسرقة والزنا والمعنى الفقهي في ذلك هو انه
حلف لا يكلم هذا الصبي دخلت الذات بلفظة الاشارة في هذه اليمين بيقين وزوال صفة الصبا ان
كانت توجب زوال اليمين فبقاء الذات توجب بقاء اليمين واليمين كانت ثابتة فلا تزول بالشك بخلاف ما
اذا حلف لا يكلم صبيا او شابا لان اليمين عقدت على صفة الصبا والشباب قصدا فكانت تلك الصفة
معرفة للذات المحلوف عليها فلا تبقى الذات محلوفا عليها الا ببقاء تلك الصفة فلا يمكن الغاؤها فكانت الصفة بنسب المحلوف
حينئذ بمنزلة الذات فيدور اليمين بتلك الذات التي حلف عليها وان كان الفعل الواقع على تلك الذات
حراما محضا كما اذا حلف لا ياكل لحم خنزير او لحم خنزيرا انسان يحنث باكل واحد منها وان كان هذا الفعل حراما
وذلك لان الحرام لعينه جاز ان يكون حراما لغيره بسبب اليمين كما في ضده وهو الوجوب لان الوجوب
اثر الامر كما ان الحرمة اثر النهي والواجب لعينه جاز ان يكون واجبا لغيره كما ذكرنا في مسئلة ليصلين ظهر
اليوم نعم بهذا ان اليمين كما تنعقد في المشروع تنعقد في المحظور لاختلاف حكمها من وجوب النقض
والكفارة وكذا الحكم فيما اذا حلف لا يدخل هذه الدار او لا يدخل دار الما مر من المعنى فان قيل الاصل
ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر على ما عرف فعدم تقيد اليمين بصفة الصبا ونحوه لم لا
يكون مضافا الى ذلك الاصل قلنا الوصف في الحاضر معتبر اذا كان داعيا الى اليمين شرعا او عرفا كما
اذا حلف لا ياكل من هذا البسر والرطب وان لم يكن داعيا الى اليمين شرعا او عرفا فهو غير معتبر.
كما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي وهذا الشاب قال ــــ رحمه الله وعلى عده الحالة تخرج قولهم في رجل
قال لعبد الى قوله نعتق من كل وجه تلته اقول ــــ على جملة الاصل السابق وهو ان الحمل للحقيقة
متى امكن سقط المجاز تخرج قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف
النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته وهي البنوة دون مجازه وهو الحرية لان ذلك اي العمل
بالحقيقة ممكن فان الكلام المذكور صالح لايجاب حكم للحقيقة وهي البنوة واذا كان كذلك فيكون فان
النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من غيره فلا يصار حينئذ الى حكم المجاز وهو الحرية خلفا عن حكم
الحقيقة وهو البنوة واذا كان كذلك فيكون المتعذر معه ثابتا في حق نفسه وهو العتق عليه لا في حق
غيره وهو قطع النسب ممن اشتهر منه لان ذلك متعذر والى ذلك اشار في كتاب الدعوى والعتاق

ان ام

ان ام العبد تصير ام ولد له لان هذا الكلام لما جعل اقرارا بالعتق على الوجه المذكور جعل اقرارا بامومية
الولد فان ما تكلم به موجب لها حق الحرية في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد وقال في الجامع الكبير في الباب
الثالث عشر من كتاب الاقرار في عبد له ابن ولابنه ابنان ولد في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء
ولدي ثم مات هو قبل ان يبين وكل واحد من العبد والبنين المذكورين يصلح ابنا للمولى انه يعتق من الاول
ربعه ويسعى في ثلاثة ارباعه ويعتق من الثاني ثلثه ويسعى في ثلثيه ويعتق من كل واحد من الاخرين ثلاثة
ارباعه ويسعى في ربعه وانما قيد بقوله في بطنين مختلفين اذ لو ولد في بطن واحد يعتق كل واحد منهما
لان احد التوامين اذا صار ولدا يتعين صار الاخر ولدا له ضرورة من غير ادعائه فتنبه بذلك لنا لي
التفريع المذكور في الكتاب وهو عتق البعض من كل واحد منهما واذا ثبت ذلك فنقول يعتق من الاول
وهو العبد ربعه لانه لو كان هو مرادا من الايجاب المذكور عتق هو وعتق اولاده جميعا ولو كان الثاني
وهو ابن العبد مرادا اعتق هو وولده لما ذكرنا ولا يعتق الاول فان كان احد الاخرين واذا كان كذلك
فيعتق الاول في حال ولا يعتق في حالين واحوال الحرمان احوال فيعتق ثلثه واحد الاخرين حر (١٧٧)
بيقين اذ هو حر بكل حال سواء عني احد الاخرين او عني اباهما او جدهما والاخر منهما يعتق في ثلاثة احوال
وهي ما اذا عناه او اباه او جده ولا يعتق في حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه
فحصل عتق رقبة ونصف عتق رقبة بين الاخرين فيتوزع عليهما على السواء لعدم الاولوية لانه لا يخلو
ان يكون كل منهما هو الحر كله وان يكون الحر نصفه فيعتق من كل واحد منهما ثلثة ارباعه ويسعى في الربع
الاخر فان قيل ان العتق لا يسري من الاب الى الولد فان الاب لو كان حرا لا يلزم منه ان يكون ولده حرا
وانما يسري ذلك من الام الحرة الى الولد لما عرف فكيف يسري فيما نحن فيه من الاب الى الولد قلت انا لا نقول
بسراية العتق من الاب الى الولد حتى يرد علينا ذلك وانما نقول هؤلاء الاربع عبيد المولى فعند كون الاول
مرادا من قوله احد هؤلاء ولدي يكون الثاني حافده والثالث ولد ولده وهما في ملكه ومن ملك ولده او ولد ولده يعتق
عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق فيتوزع العتق عليهم بهذه الطريقة لا بطريقة السراية
ثم انه لا يثبت نسب واحد من الاربع لان المدعى نسب مجهول وذلك لا يمكن اثباته من احد كذا في المبسوط
ثم قيل هذا الذي ذكر قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله واما على قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يعتق من كل واحد ربعه
لان من اصله ان الاقرار بالنسب اذا لم يفد اثبات النسب لجهالة ينقلب اقرارا بالعتق كما مر في المسئلة
الاولى وهي ان من له جارية وله ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي يعتق من كل واحد من
ثلثه ثلثه ولا يعتبر الاحوال فهذا كذلك واذا صار اقرارا بالحرية صار كانه قال احدهم حر بين اربعة
نفر فيعتق هناك ربع كل واحد منهم وهنا كذلك والاصح ان هذا قولهم جميعا وابو حنيفة رحمه الله فرق بين هذه
المسئلة وبين المسئلة التي مرت فقال هناك جهة الحرية مختلفة في الحكم فهنا باعتبار النسب وهنا باعتبار

تتجز
امومیه الولد من قبل ان ابن ام الولد له حکم ام الولد وهما مختلفان لان باعتبار النسب
الحریه تکون مقصوده و باعتبار امومیه الولد تتاخر الی ما بعد الموت وتکون تبعا لابنه و بین کونها
تبعا و مقصوده تضاد فلهذا لم یعتبر الاحوال هناک اما ههنا فجهه الحریه واحده باعتبار النسب
وهذا لانه ابنها او ابن ابنه وهو فی کل ذلک مقصود فلهذا اعتبر الاحوال کذا فی شرح الجامع الکبیر
للامام شمس الائمه السرخسی رحمه الله وعلی قیاس ذلک التخریج وهو ان العمل بالحقیقه متی امکن سقط
المجاز لو کان لابن العبد ابن واحد وکلهم یولد مثله لمثله انه یعتق من الاول وهو العبد ثلثه ومن الثانی
وهو ابن العبد نصفه ومن الثالث وهو ابن ابن العبد کله لان الاول یعتق فی حال وهو ما اذا ارید بالایجاب
نفسه ولا یعتق فی حالین وهما اذا ارید به الثانی او الثالث واحوال الحرمان احوال فیعتق ثلثه والثانی
یعتق فی حالین وهما اذا ارید به هو نفسه او الاول ولا یعتق فی حال وهو ما اذا ارید به الثالث واحوال
الاصابه حال واحد فیتنصف والثالث یعتق بکل حال سوا ارید به هو نفسه او الثانی او الاول ثم
العتق فی هذه المسله وفیما ذکرنا لها حکم الحقیقه وهی البنوه لاحتمال ثبوت النسب فکان العمل بالحقیقه
ممکنا نظرا الی ذاتها ولو کان العتق فیما ذکرناه حکم المجاز وهو التحریر لعتق من کل واحد ثلثه فی هذه المسله
وفیما ذکرنا قبلها ربعه ولما لم یکن کذلک علم ان العتق حکم الحقیقه دون المجاز وحینئذ کان تخریج ما ذکرنا من
المثلثین علی الاصل المذکور ظاهرا غیر ملتبس ثم ما یولد مثله لمثله انما یمکن تصوره اذا کان المقرا کبر من
المقر له اذا کان غلاما باثنی عشر سنه ونصف سنه لان اقل بلوغ مده الغلام اثنی عشر سنه واقل مده
الحمل سته اشهر وفی الجاریه یشترط ان یکون المقر اکبر منها بتسع سنه ونصف سنه لان اقل بلوغ
الجاریه تسع سنین واقل مده الحمل نصف سنه قال [redacted] رحمه الله واما فی الاکبر سنا منه
الی قوله فلم یثبت بدونه اقول فی الاکبر سنا من المقر احتمال النسب غیر ثابت لاستحالته فلا یثبت
العتق فیه بحکم الحقیقه وانما ثبت ذلک عند ابی حنیفه رحمه الله بطریقین احدهما ان قوله هذا ابنی
اقرار بالحریه من حین ملکه مجازا کانه قال عتق علی من حین ملکته فانما صرح به وهو البنوه سبب المحرمیه
وعلی هذا الطریق یجب ان یصیر المتکلم مقرا بحق ام العبد ایضا وهو امومیه الولد لان حقها یحتمل
الاقرار کما یحتمله حقه وذلک لان کلامه کما جعل اقرارا بامومیه الولد فانما تکلم به سبب موجب لها
هذا الحق فی ملکه کما هو موجب حقیقه الحریه للولد واذا جعل هذا الکلام مجازا عن الاقرار بحکم حقیقته
وهو الحریه جعل اقرارا بکون الام ام ولده لانه من حکم حقیقه هذا الکلام ایضا والطریق الثانی
انه تحریر مبتدا مجازا لانه ذکر کلاما ما هو سبب للتحریر فی ملکه وهو البنوه فیکون هذا انشا اعتاق
به ولهذا قال فی کتاب الدعوی فی رجلین ورثا عبدا ثم ادعی احدهما انه ابنه وکذبه الاخر انه ابنه
وغرم لشریکه قیمه نصیبه اذا کان موسرا کانه اعتقه لان دعوه التحریر بعد الملک بمنزله الاعتاق
المبتدا

اذا کان الشریک ادواوام یکن کالاعتاق

المبتدا لما کان بطریق النسب لما غرم لشریکه بعد الملک انه اذا ورث الرجلان قریب احدهما لا یضمن
الوارث القریب لشریکه لعدم فعل منه یکون سببا للضمان فعلم انه بمنزله الاعتاق المبتدا واذا کان کذلک
واذا کان کذلک فکانه اعتقه بقوله هذا ابنی لان ثبوت النسب مضاف الی خبره اذ الخبر به وهو
البنوه قایم بخبره لکن ثبوت البنوه منه متعذر لاستحالتها فجعل الاخبار بالبنوه مجازا عن التحریر
المبتدا باعتبار ذکر السبب واراده المسبب وعلی هذا الطریق لا تصیر الام ام ولده لان حق الام لا
یحتمل الوجوه والثبوت بابتدا تصرف المولی فیها ان یقول لها جعلتک ام ولدی لان اثبات امومیه الولد
لیس فی وسع البشر اثبات امومیه الولد من جهه القول لانها من حکم الفعل المخصوص وهو الاستیلاد
علی المخصوص والخلوص فلم تثبت امومیه الولد بدون ذلک الفعل ولانه لیس لتحریر العبد ابتدا
تاثیر فی امومیه الولد لامه وقوله بابتدا تصرف المولی احترازا عن تصرف المولی فی امومیه الولد
بطریق الاقرار لان ذلک لیس بتصرف فی امومیه الولد ابتدا بل هو اخبار عن کونها ام الولد
وهو صحیح فیثبت به امومیه الولد والطریق الاول هو الاصح کما اشار الیه الامام شمس الائمه
السرخسی رحمه الله فقد قال فی کتاب الاکراه اذا اکره علی ان یقول لعبده هذا ابنی فاقر
علیه لا یعتق والاکراه انما یمنع صحه الاقرار بالعتق لا صحه انشا العتق واما وجوب الضمان فی
مسله کتاب الدعوی فانه ایضا بهذا الطریق وهو الاقرار بالحریه لا باعتبار انشا التحریر فانه لو قال
عتق علی من حین ملکته کان ضامنا لشریکه فکذلک اذا قال هو ابنی لان موجب هذا القول عتقه من
حین ملکه فان ضروره تدعو الی جعله تحریرا مبتدا وهو اخبار وقال الامام بدر الدین الکردری
رحمه الله ان قوله هذا ابنی فی الاکبر سنا منه صار مجازا لاثبات العتق من حین ملکه عن قوله هذا ابنی
وقد زعم بعضهم ان قوله هذا ابنی مجاز عن قوله عتق علی من حین ملکته او عن قوله هذا حر ولیس کذلک
لان الحقیقه ممکنه هنا ولا یختلف احد فی هذا وقد وقع الاختلاف فی هذا ابنی ان الحقیقه غیر ممکنه فلا
یجعل غیر هما مجازا عنها قال [redacted] رحمه الله وقد یتعذر الحقیقه والمجاز معا الی قوله هذا الدور
الذی ابلیناه اقول قد یتعذر الحقیقه والمجاز معا اذا کان حکمها ممتنعا لان الکلام انما وضع
لمعناه وحکمه فیبطل اذا استحال حکمه وهو الحرمه ههنا او البنیه علی ما قیل ومعناه وهو ثبوت
النسب واذا کان کذلک فلا تصح الاستعاره لان الاستعاره لاثبات حکم الحقیقه فی محل المجاز
لیعمل المجاز فی محل الحقیقه عمله کما ان القیاس لاثبات حکم التصرف فی محل الفرع فاذا امتنع حکم النص
استحال اثباته فی الفرع فمثال المجاز من الحقیقه مثال القیاس من النص ومن شرط صحه القیاس
ثبوت الحکم فی المنصوص علیه علی وجه لا یتغیر بالقیاس فاذا تغیر حکم النص به بطل القیاس کذلکهنا
اذا تعذر حکم القیاس الحقیقه بالمجاز بطلت الاستعاره ومثال ما نحن فیه اذا قال الرجل

لامراته هذه ابنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها لمثله او هي اكبر سنا منه ان الحرمه لا تقع بهذا
الكلام ابدا عندنا سواكانت اكبر سنا من الزوج او اصغر منه غير انه اذا دام الزوج على هذا اللفظ يفرق
القاضي بينهما لا باعتبار ان اللفظ يوجب الحرمه لانه لو كان يوجبها لكان لا يشترط الدوام كما في الرضاع
وغيره من المحرمات ولكن لما دام على ذلك ولا يفرقها صار ظالما في حقها حقيقة وصارت كالمعلقة لا ذات بعل
ولا مطلقة فرق القاضي بينهما دفعا للظلم ولان الامساك بالمعروف لما فات تعين التسريح بالاحسان
وقال الشافعي رحمه الله يقع به الحرمه وانما قلنا ان الحرمه لا تقع بهذا الكلام ابدا لان المراه اذا كانت اكبر
سنا من الزوج كانت الحقيقه متعذره باعتبار كبر سنها او باعتبار اشتهار النسب من غيره فان ذلك يمنع
ثبوت النسب منه حقيقة واذا كانت اصغر سنا منه كان اثبات الحقيقة لاجل المقر متعذرا مطلقا اي
في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا اما في حق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا اما
في حق من اشتهر منه نسبها فلان حكم الحقيقه وهو ثبوت النسب مستحق لمن اشتهر منه نسبها فلا يمكن
اثبات النسب من المقر لاستحقاق غيره اياه واما في حق المقر فيتعذر ايضا في حكم التحريم ليرتفع نكاحها
بوقوع الطلاق عليها وكذا في حق اثبات النسب اما الاول فلان التحريم الثابت بهذا الكلام وهو
هذه ابنتي لو صح لكان بمعنى هذا البنتية منافيا لملك النكاح لا محالة لان حكم الحقيقه الحرمة المؤبده وذلك
ينافي وجود النكاح واذا كان كذلك فلم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح كالطلاق فانه حق
من حقوق ملك النكاح لكون الطلاق ملكا بالنكاح ولهذا كان الاعتاق حقا من حقوق الملك لكون الاعتاق
ملكا بالملك واذا لم يصلح التحريم حقا من حقوق ملك النكاح لم يصلح ان يجوز قوله هذه ابنتي مجازا عن
التحريم لان الشي لا يصير مجازا عما ينافيه لانه حينئذ يتغير حكم الحقيقه لان الحرمه الثابته بتفريق الزوج
تعتمد صحة النكاح ووجوده والحرمه الثابته بحكم الحقيقه منافيه للنكاح فيستحيل ان يثبت مرتبة على صحة
النكاح فتغير حكم الحقيقه فبطل المجاز وبطلت الحقيقه ايضا فلغا الكلام وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه
الله ان الحلية تنتفي اصلا عند ثبوت البنتية وعند ضرورته قوله هذه ابنتي مجازا عن لازمه لا يمكن اثبات مثل
تلك الحرمه لان تلك حرمه الحليه المنافيه للنكاح والثابت بالمجاز الحرمه الطاريه الرافعه للنكاح فلا يثبت
بالمجاز ما هو الثابت بلازم الحقيقه عند ثبوتها فلم يصر مجازا عن الطلاق وكذلك التحريم الثابت بطريق المجاز
تعذر العمل في الفصلين اي في فصل معروفه النسب الذي تولد مثلها لمثله وفي فصل المراه التي اكبر
سنا من المقر المعذر الذي ابيناه اي اظهرناه وهو ان معنى الحقيقه مناف لملك النكاح الي اخره واما الثاني
فلانه لا يمكن اثبات النسب في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح لان النسب
امر باطن يثبت فيه ويؤيد ذلك الاشارة في علم الفرايض بقوله ثم المقر لان الرجوع بالنسب
اذا ثبت المقر على اقراره فان تقييده بذلك دليل على انه اذا رجع عن اقراره بالنسب صح رجوعه

والشرع

والشرع اي القاضي كذب هذا المقر ههنا لكون امراته معروفة النسب من غيره فقام تكذيب الشرع
المقر في ذلك الاقرار مقام رجوعه عن اقراره فيما يحتمل الرجوع اذ ثبوت النسب من الغير عند تكذيب القاضي
المقر عنه له الرجوع عن الاقرار وعند الرجوع عن الاقرار ينتفي الاقرار بالرجوع عنه فكذا ما يبتني عليه وهو
الحرمه فان قيل اذا لم يثبت موجب حقيقة كلامه وهو البنتية باعتبار تكذيب القاضي فلم لا يثبت لازم تلك
الحقيقة وهي الحرمه المؤبده كما ثبت لازم الحقيقة في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني وهو الحرية
عند ابي حنيفه رحمه الله وكما قال الراوي لاصغر سنا منه اذا اشتهر نسبه من الغير وقال له هذا ابني فانه لا يثبت
نسبه منه بسبب اشتهار نسبه من الغير ويثبت لازمه وهو الحريه قلنا لا وجه لذلك لان في ثبوت
الحرمه المؤبده اقرارا بها على المراه لا على نفسه لان ملك الحل واقع عليها ولو اثبتنا لازم حكم الاقرار ههنا
لكان هو اقرارا عليها لان المحل هي التي تتصف بالحرمه وهو مكذب شرعا في اقراره على غيره وذلك لان
(١٧٩) الحره مالكه على نفسها فلا يصح اقرار المقر عليها بخلاف العبد فانه ليس بمستبد بنفسه وهو في حق المالك
بمنزلة الجمادات المملوكه والاقرار ببطلان المالكيه اقرار على نفسه فيصح ولان قوله هذا ابني ههنا قائم مقام
قوله عتق علي من حين ملكته فكان هذا اقرارا منه بالعتق والرجوع عن العتق لا يصح وان كان يصح رجوعه
عن الاقرار بالنسب فلا ينتفي عتق العبد المذكور وتنتفي حرمة المراه لما مر ولان الفرقه الصادره
من جانب الزوج انما تثبت شرعا بالطلاق او بالمستعار عن الطلاق الذي يعمل عمل الطلاق والطلاق
يستدعي سابقة النكاح والبنتيه منافيه للنكاح فكيف تكون البنتية موجبة لما يثبت بالنكاح وهو
الفرقه الصادره من جانب الزوج بناء على صحة النكاح يوضحه ان المجاز يغير حكم الحقيقه وحكم الحقيقه ههنا انتفا
المحليه والحرمه الثابته التي لا تنكشف اصلا ومثل هذه الحرمه لا يثبت في محل المجاز لو كان هو مجازا عن الطلاق ولو كان
هو مجازا عن الطلاق مع ذلك كان فيه تغيير حكم الحقيقه بالمجاز والمجاز للتغيير في اللفظ لا في الحكم بخلاف قوله هذا
ابني فانه يعمل بما يعمل في محل حقيقته وهو عتقه من حين ملكه لا انتفا الملك من الاصل فكذا يعمل في محل المجاز
بالعتق من حين ملك فاتحد الحكم ولم يتغير فلذا صح ولم يلغ والحاصل ان انواع الحقيقه والمجاز لا تخلو عن اقسام
وهي انه اما ان تتعذر الحقيقه والمجاز معا كالامر من مسئلة الكتاب او لا تتعذر الحقيقة والمجاز كقوله صلى الله عليه وسلم
المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا فان المراد منه حقيقه التعاقد ما داما متعاقدين بان قال احدهما بعت ولم
يقل الاخر اشتريت او المراد منه المجاز كما قال الشافعي رحمه الله ان اسم المتعاقدين عليهما باسم ما كان او تتعذر الحقيقة
دون المجاز كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتاق وكما تكون الحقيقه غير معقولة
المعنى كبعض اسما الاعلام قال ـــــ رحمه الله ومن حكم هذا الباب الى اخر الباب اقول من حكم باب الحقيقة
والمجاز ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعمله ومتعارف اي كثير استعماله في عرف الناس بالنسبة الى استعمال
الحقيقه فتعارض على هذا اصل بان ترجيح الحقيقه باعتبار الاصالة وترجيح المجاز باعتبار غلبة استعماله وعمومه

لانه يتناول للحقيقه والمجاز وكل منهما جهه في الترجيح فذهب ابو حنيفه رحمه الله الى ترجيح الحقيقة
المستعملة وذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ترجيح المجاز المتعارف وهذا الاختلاف يرجع الى ما سبق من
الاصل وهو ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم لان الحكم هو المقصود من وضع الكلام وللمجاز
رجحان في الحكم على الحقيقة لان الحكم يشتمل على الحقيقه والمجاز فصار هو مشتملا على حكم الحقيقه من غير عكس
فكان حمل الكلام على المجاز المتعارف اولى وذلك لان بواسطه عليه الاستعمال ينصرف مطلق الكلام الى ما
هو المتعارف عند الناس وان لم يكن اصلا كمن حلف لا ياكل راسا لا ينصرف يمينه الى راس العصفور واشباهه
بالاتفاق وان كان راسا حقيقةً بل ينصرف الى ما هو المتعارف وهو راس الغنم والبقر او الغنم خاصة على حسب
ما اختلفوا بتقضا العرف وعند ابي حنيفه ان المجاز خلف عن الحقيقه في حق التكلم لا في حق الحكم لان للحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ اجماعا فاعتبر رحمه الله الرجحان في التكلم لا في الحكم مقصودا فصارت للحقيقه بالاعتبار
اولى مثال ما نحن فيه اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطه ان الحلف يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفه رحمه
الله لما قلنا ان الحقيقه المستعملة اولى عنده وحقيقه الحنطه حقيقه مستعمله فانها تؤكل قضما وتغلى وتقلى
فتؤكل وعندهما يقع الحلف على مفهوم الحنطة فيحنث باكل الحنطة ايضا بناء على عموم المجاز وهذا المجاز متعارف
فانه يقال اهل بلده كذا ياكلون الحنطه والمراد ما في باطن الحنطة ثم هذا الاختلاف فيما اذا لم يكن له نية
اما اذا نوى ان ياكل حنطه حبا كما هي فاكل من خبزها لا يحنث بالاتفاق كذا في المبسوط واما اذا اطلق لم يرد
شيا ثم اكل الحنطه قضما بعد ذلك هل يحنث عندهما ذكر في الهدايه انه يحنث عندهما هو الصحيح بعموم المجاز
وذكر في الجامع الصغير لصدر الشهيد رحمه الله وعلى قولهما اذا اكل عين الحنطة هل يحنث في كتاب الايمان دليل
على انه لا يحنث لانه قال اليمين يقع على ما يصنع الناس منه وفي الجامع الصغير دليل على انه يحنث لانه قال واذا
اكل من خبزها يحنث ايضا وقوله ايضا دليل على انه اذا اكل من عينها يحنث وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات
يقع الحلف على الكرع خاصه عند ابي حنيفه رحمه الله وهو ان يضع فمه على الفرات ويشرب منه بغير واسطة
لان حقيقه الشرب من الشي هو الكرع اذا كله من هنا لابتدا الغايه وذلك يقتضي ان يكون ابتداء شربه
من الفرات وهذه الحقيقه مستعمله فانه روي ان النبي عليه السلام قال لقوم نزل عندهم هل عندكم
ما بات في الشن والا كرعنا في الوادي كرعا وهو عاده اهل البوادي والقرى وعندهما يقع الحلف على
شرب ما ء او الفرات وينسب مجازا الى الفرات وهو معتاد ذكره في المجاوره والنسبه لا ينقطع
بالاواني لان الاواني دون النهر في اسالة الما لكونها محتمله الا نكسار دون النهر هذا اذا قلنا ان المراد
من النهر هو الصغير منه لان الصغير منه لا يقطع نسبه الما الى الفرات فيحنث لشرب ما يجري فيه من
الفرات واما اذا كان المراد من النهر فلا يتاتي ما مر من التقرير لان النهر الكبير قاطع النسبه ما يجري
فيه من ما الفرات الى الفرات فبيانه على هذا ان يقال لما كانت الاواني دون النهر الكبير في الاسال
والنهر

والنهر الكبير قاطع للنسبه كانت الاواني غير قاطعه للنسبة لكونها دون النهر في قطع النسبة فلا يحنث هي به
كذا ذكره مولانا حميد الدين الطويل رحمه الله وذكر في شرح الجامع الكبير لصدر محمد رحمه الله على انه لا يحنث اذا شرب
من نهر ياخذ من الفرات وذلك لان ما الفرات اذا جرى في نهر اخر يضاف فعل الشرب الى ذلك النهر لان الشرب
من الفرات انما يكون من الفرات اذا كان الفرات طرفا له الجاري وهذا الما جار في نهر لا يسمى فراتا وانما قيد المصنف
رحمه صوره المسله بقوله اذا حلف لا يشرب من الفرات لانه اذا حلف لا يشرب من ما الفرات فشرب من نهر
ياخذ من الفرات كرعا او في اناء حنث في قولهم لانه عقد يمينه هاهنا على ما الفرات وهذا الما ما الفرات وان تحول
الى نهر اخر بخلاف الاول فان هناك عقد اليمين على المحل وهو الفرات ثم تفرع من الاصل السابق وهو
ان المجاز خلف في الحكم او في التكلم لكلا المذهبين فروع منها ان الرجل اذا قطع كف رجل من المفصل وفيها
اصبع واحد ففيه عشر الديه وان كان فيها اصبعين فالخمس ولا شي في الكف عند ابي حنيفه رحمه الله
لان الاصبع اصل وان قل فيستتبع غيره وان جل وعندهما العبره للكثره الا رشين اذا ارش
١٨٠ الاصبع والكف اكثر فيستتبع الاقل ومنها ان القسامه على اهل الخطة وان بقي واحد منهم
دون المشترين عنده لما ان اهل الخطه اصيل والمشتري دخيل ومنها ان الجمعة تجوز بالخطبة
القصيره عنده لكونها خطبه حقيقه وهي حقيقه مستعمله وهي ما يطلق عليه اسم الذكر وعندهما
لا تجوز الا بالمتعارف منها وهو الذكر الطويل ومنها ان الصلاه تجوز باية قصيرة عنده لكونها
قرانا حقيقةً ولا تجوز عندهما اعتبارا للمتعارف وهو الايه الطويله او ثلاث ايات قصار ومنها
ان من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكن فيها بقي ساكنا عنده وان قل وعندهما لان السكنى
كانت اصلا تبقى اصالتها كما كانت بقا شيء له وان قل وعلى هذا بقا وقت الظهر عند تعارض دليل الخروج
وبقا العصير عند تعارض دليل الخمر وبقا دار الاسلام عند تعارض دليل دار الحرب اعتبارا
للاصاله قال رحمه الله باب جمله ما تترك به الحقيقه الى قوله وهذا باب
بدلاله العادة لا غير اقول لما ذكر رحمه الله احكام الحقيقه والمجاز وكيفية العمل بهما شرع في
ذكر ما تترك به الحقيقه من غير معارضه لفظ اخر اياها مثل دلاله الاستعمال وكثرته ودلاله اللفظ
في نفسه وسياق الكلام ودلاله معنى يرجع الى المتكلم ودلاله محل الكلام فان هذا المجموع ليس
بلفظ معارض للفظ الحقيقه وهذه خمسه انواع ووجه الانحصار فيها ان الموجب لترك الحقيقه اما
ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلاله الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو
اما ان يكون في المفرد او في المركب فان كان في المفرد فهو دلاله اللفظ في نفسه وان كان في المركب
فلا يخلو اما ان يكون لمعنى راجع الى الكلام او لا فان كان فهو دلاله سياق النظم وان لم يكن فلا يخلو
اما ان يكون لمعنى راجع الى المتكلم او الى غيره فالاول دلاله ترجع الى المتكلم والثاني دلاله غير ترجع

الى المتكلم والثاني دلالة في محل الكلام اما النوع الاول فمثل الصلاة فانها اسم للدعا حقيقة قال
وصل عليهم اي ادع لهم وان تم اي دعا بالبركة وختم ثم سمي بها عبادة معلومة مشروعة باركانها مجازا لما ان الصلاة
شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلاة لذكري فيه دليل على ان الصلاة شرعت للذكر وكذلك لغة فكان في
الصلاة الشرعية معنى الصلاة اللغوية وهي الدعا تحقيقا او تقديرا وكالحج فانه في اللغة عبارة عن القصد
ثم صار هو اسما لعبادة معلومة وهي زيارة البقاع المشرفة المعلومة واداء افعال مخصوصة فيها
في زمان مخصوص مجازا لما في ذلك العبادة وهي الحج من قوة العزيمة والقصد للزيارة بقطع المسافة وكذلك
نظاير هذه العبادة وهي الحج من العمرة والزكوة والصوم فان العمرة في اصل اللغة هي الزيارة يقال اعتمر
فلان فلانا اذا زاره ثم صارت في الشرع اسما لزيارة مخصوصة وهي زيارة البيت والسعي بين الصفا
والمروة مع الاحرام والزكوة في اللغة عبارة عن النما والتطهير ثم صارت في الشرع عبارة عن اداء طائفة من
المال الى الفقير على وجه مخصوص والصوم في اللغة هو مطلق الامساك ثم صار في الشرع عبارة
عن امساك مخصوص من شخص مخصوص في زمان مخصوص حتى صارت الحقيقة اللغوية في جميع ما ذكرناه
مهجورة وانما صار مثال النوع وهو دلالة الاستعمال والعادة دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى اوهام الناس لاستعمالهم وحاجتهم فاذا تعارف الناس
استعماله لشي اخر بطريق المجاز صار ذلك المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما سواه كالمهجور لانعدام
العرف لا يتناوله الكلام الا بقرينة ولهذا كان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود
العرف الظاهر في التعامل ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به في ذلك الموضع ومثال
هذا النوع ما قاله علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلاة او حجا يلزمه العبادة المخصوصة من غير نية لكون
مطلق اللفظ ينصرف اليها في عرف الشرع واذا قال لله علي المشي الى بيت الله لم يلزمه شي في القياس
لانه انما يجب النذر بما يكون من جنسه واجبا شرعا والمشي الى بيت الله تعالى ليس بواجب شرعا او لانه
لا يلزمه غير ما التزم وهو المشي فلان لا يلزمه شي اخر وهو الحج او العمرة اولى وفي الاستحسان
يلزمه حج او عمرة كذا روي عن علي رضي الله عنه ولان في عرف الناس يذكر هذا اللفظ بمعنى التزام
الحج او العمرة في النذر وروي في الايمان تغيير العرف فجعل هذا عبارة عن التزام حجة او عمرة كما ان وهو
مخير بينهما لان النسكين المتعلقين بالبيت لا يتوسل الى ادائها الا بالاحرام وبالذهاب الى ذلك الموضع
ثم يتخير ان شا مشى وان شا ركب واراق دما واذا قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة
ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف وهو التصدق بالثوب لا الاستعمال عرفا في ذلك واللفظ حقيقة
في غير ذلك كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقيل ضرب الثوب على حطيم الكعبة
عبارة عن اهدا الثوب الى مكة ومثال ذلك النوع كثير من ذلك ما قالوا لله علي ان اذبح الهدي

تجب

تجب عليه ذبح الهدي في الحرم ومن ذلك ما لو قال ان اغرولدي او اضحي ولدي يلزمه ذبح شاة في قول ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله استحسانا وقالوا ايضا من حلف لا ياكل راسا ولا نية له ان الحلف يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما
اختلفوا فيه وهو ان عند ابي حنيفة رحمه الله يقع على راس البقر والغنم وعندهما على راس الغنم خاصة اعتبارا
للعرف وان كان اسم الراس يتناول كل راس بطريق الحقيقة لانه يسقط غير المتعارف كرؤوس العصافير
وهو حقيقة اي وكذلك الغير حقيقة وكذلك قالوا لو حلف لا ياكل بيضا ان الحلف يختص ببيض الاوز والدجاج
خاصة استحسانا لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك
الاوزة والاوز البط ويجمع بالواو والنون اوزون ولو حلف لا ياكل طبيخا او شوا ان الحلف يقع
على اللحم خاصة للعرف وقوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز جواب اشكال يرد على قوله وقالوا
فيمن حلف لا ياكل راسا انه يقع على المتعارف وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا الى اخره فانه لما اورد هذه
الاشيا مثالا للكلام الذي ترك حقيقته بدلالة الاستعمال والعادة قيل له كيف يكون هذا الذي
ذكرته من قبيل ترك الحقيقة في الكلام فان حقيقته مرادة اذ راس الغنم حقيقة فانه حنث باكله
(١٨١) في يمينه لا ياكل راسا بالاتفاق وكذا بيض الاوز والدجاج حقيقة وقد اريد هو في يمينه لا ياكل بيضا
فكيف تكون هذه الصورة من قبيل ترك الحقيقة فاجاب عن ذلك بانه كذلك الا انه يشبه المجاز من
حيث ان حقيقة العموم هي ان يراد عمومه ولما لم يجر العام على عمومه تركت حقيقته فكان مجازا ولما
اريد به بعض تلك الحقيقة كان حقيقة فلذلك قلنا كل عام سقط بعضه بطريق الخصوص كان حقيقة
شبيها بالمجاز كما سبق في العام اذا خص منه بعضه وهذا النوع الذي يترك به الحقيقة ثابت بدلالة الاستعمال
والعادة لا غير ذلك والفرق بين الاستعمال والعادة مشتقة من العود فتدل هي على التكرار في الفعل
بخلاف الاستعمال فانه لا يدل على التكرار في الفعل قال رحمه الله واما الثابت بدلالة
اللفظ في نفسه الى قوله وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسألة اقول النوع الثاني من الاولى
السابقة هو الثابت بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما ان الحلف لا يقع على لحم السمك وان كان
هو لحما في الحقيقة لكنه ناقص فخرج عن مطلق الاسم بدلالة لفظ اللحم وبيان ذلك ان اللحم اسم لما يتولد من الدم
ويتكامل اذ ما خذ اشتقاقه يدل على القوة والشدة فان العرب تقول للحرب اذا اشتد والتحمت الجراحة
اذا قويت واشتدت لحمة الثوب بضم اللام وفتحها والملحمة وهي الحرب والوقعة العظيمة بالفتنة فان فيها
سعة واظهار قوة قال صلى الله عليه وسلم انا نبي الملحمة وفي اللحم من القوة والشدة ما فيه فانه يتقوى
ويتكامل بحرارة الدم فما لا دم له قاصر من وجه كلحم السمك فان فيه نوع قصور ورخاوة باعتبار انه لا دم
له حقيقة لسكونه في الما والدموي لا يسكن الما اذ لو سكنه لخنقه ولان السمك يحل بغير ذكوة ولو كان
فيه دم لما حل بغيرها كسائر الدمويات اذ الذكوة شرعت لازالة الدما المسفوحة واذا كان كذلك كان

كان قاصرا في معنى اللحمية ولهذا لا يذكر الا بقرينه فانه يقال لحم السمك بالاضافه فخرج حينئذ عن مطلق
نعط اللحم لقصوره بدلاله لفظ اللحم كصلاه الجنازه فانها لما كانت قاصره لا يتناولها مطلق اسم الصلاة ولا
تذكر الا بقرينه الاضافه فان قيل ان الحالف اذا اكل لحم الانسان او لحم الخنزير يحنث في يمينه مع انه لا يذكر اى م
الا بقرينه وكذا يقال لحم الشاة ولحم البقر كما يقال لحم السمك قلنا ذكر القرينه وهي اضافه اللحم الى الانسان
والخنزير ليس لقصور معنى اللحمية فيهما لان لحمها يتخلط بالدم متقوى بقوته وحرارته فكان كاملا في اللحميه
لكنه حرام اكله فكان مغايرا للحلال بوصف الحرمه فاضيف الى الانسان والخنزير ليتميز بالاضافة عن الحلال
فكانت الاضافه لتعريف كونه حراما لا للقصور والنقصان وذلك لان الاضافه على نوعين اضافه تعريف
كما في صلاه الظهر وما البحر واضافه تقييد كما في صلاه الجنازه وما الباقلي واضافه لحم الادمي والشاه والخنزير
من قبيل اضافه التعريف لانه يقع عليه مطلق اسم اللحم ولحم السمك من قبيل اضافه التقييد لان قصورا لماهيه في الطاف
قيده فلا يقع عليه مطلق اسم اللحم وعلى هذا قلنا في قول الرجل كل مملوك لي حر انه لا يتناول المكاتب بدون النية
لانه تلفظ بمطلق المملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وبين كونه مملوكا فانه مملوك رقبة مالك يدا وتصرفا
فلا يكون مملوكا من هذا الوجه ولهذا لم يجز وطي المكاتبة لمولاها ولو نكح المكاتب بنت مولاه لم يفسد نكاحها بموت
المولى لانها لم تملكه بالارث اذ المكاتب لا يملك بالارث كما لا يملك بسائر اسباب الملك ولهذا لم ينفذ عتقه باعتاق
احد الورثه واما اذا اعتقوه جميعا فانه يصير ابرا عن بدل الكتابة لانه حقهم فلهذا عتق ولانه صرح المولى
بالاضافه الى نفسه بقوله كل مملوك لي والمكاتب مضاف الى المولى من وجه دون وجه فلا يتناوله مطلق اسم
المملوك بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة في قوله او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوقه
والرق في المكاتب كامل لم ينتقص بعقد الكتابه بدليل احتمال الفسخ واشتراط الملك تقدر بما يصح به
التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتادي به الكفاره بخلاف المدبر وام الولد لانهما لم يدخلا تحت قوله تعالى
فتحرير رقبة فلم يجز اعتاقهما عن الكفارة ولكن دخلا تحت قوله كل مملوك لي حر لانعكاس العلة وهو نقصان
الرق فيهما بدليل انهما لم يقبلا الفسخ وكمال الملك فيهما بدليل انه يجوز للمولى وطي المدبره وام الولد وكذا قوله
كل امراة لي طالق لا يتناول المبتوته من غير نيه وان كانت في العده لانا قلنا ان القاصره تخرج عن المطلق بدلالة
اللفظ وذلك لان الملفوظ هو مطلق المراة والمبتوته قاصره في معنى الزوجيه لزوال اصل ملك النكاح وان بقي
في بعض احكامه فخرجت عن مطلق المراة بدلاله اللفظ فصار لفظ كل مملوك وكل امراة مخصوصا لخروج لبعض
افراده للخصوص شبه المجاز لان الحقيقة في العام اجراوه على عمومه وكونه مخصوصا مجاز فكانت الحقيقه فيه
متروكة حينئذ فكان من قبيل ما تركت حقيقته بدلاله اللفظ في نفسه هذا الذي مر ذكره هو ما كان اسما
يدل على كمال صفه في مسماه لغة ولبعض افراده نوع قصور في تلك الصفه فهو عند الاطلاق لا يتناول
ذلك الفرد الناقص لقصوره ثم من هذا القسم وهو ما ترك الحقيقه بدلاله اللفظ في نفسه على عكس ما مر

وهو ما

وهو ما كان اسما يدل على القصور والتبعية في مسماه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فان ذلك
الاسم عند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وذلك كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رطبا او رمانا لم
يحنث عند ابي حنيفه رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث لان اسم الفاكهة مطلق فتناول الكامل
منه وقال ابو حنيفه رحمه الله الفاكهة اسم للتوابع فلا يتناول ما هو اصل من وجه وذلك لان اسم الفاكهة ماخوذ
من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي ناعمين كذا في الصحاح والتنعم امر زائد على ما يقع به
قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا فان كل الناس سواء فيما يتناول ما يقع به قوام البدن واختص بعض الناس
بالتنعم وباسم المتنعم فصار التنعم تابعا لما يقع به قوام البدن وفي الرطب والعنب والرمان معنى
التبعيه قاصرا لما فيها من جهة الاصاله والكمال والزيادة على الكمال نقصان اما الرطب والعنب
فانهما يصلحان للغذا وقد يقوم بهما قوام البدن واما الرمان فلانه قد يقع به قوام البدن لما فيه من معنى
الادوية المصلحة للبدن المزيلة للسقم ولهذا لو حلف لا يتغدى حنث باكل الرطب والعنب ولو حلف
لا يتداوى حنث باكل الرمان واذا كان كذلك كان الامر الزائد في هذه الاشيا الثلاثه وهي الرطب
١٨٢ والعنب والرمان وصفا زائدا واسم الفاكهة ناقص مقيد في المعنى اي مقيد بنقصانه في المعنى
لكونه تابعا لا يقع به الغذا فلا يتناول الكامل وهو العنب واخواته فان قيل لم لا يجعل الزائد في حق
الناقص بمنزله الطرار في حق السارق حيث تناوله النص بطريق الدلالة قلنا الزياده في فصل
الطرار من جنس معنى النص اذ معنى السرقة فيه موجود مع زياده حراقه فكانت الزياده مكمله
لمعنى السرقة فيتناوله مطلق اسم السارق كاسم الكاتب يقع على من حذق في كتابة وعلى من انتهى في علم
الكتابه لان الزائد والناقص من جنس واحد واما الذي يقع به القوام من الطعام والزياده فيه لمعنى
الاصالة في الغذا فلا تكون الزياده مكمله لمعنى التفكه بل باعتبار هذا المعنى صار شيا اخر فلا يتناوله
اسم الفاكهة يوضحه ان التفكه لما كان عباره عن التلذذ والتنعم والنعيم يقتضي سبق المقصود الذي
يحصل به قوام النفس اذ لا يستطاع من احد التلذذ وهو عريان بخلاف الطرار مع السارق فان
الزائد هناك بعد الناقص في الفاكهة الناقص الذي هو التلذذ بعد الزائد في معنى الغذا
فكانا في طرفي نقيض وهذا اذا لم ينو الكامل فاما اذا نواه يحنث بالاجماع كذا في الايضاح لان
فيه تشديدا عليه وكذلك طريقه ابي حنيفه رحمه الله فيمن حلف لا ياكل اداما ان الادام يقع عنده
على ما يتبع الخبز وهو ما لا يوكل وحده ويصطبغ به الخبز كالخل واللبن والملح لان الادام اسم
لما يوكل تبعا لا متبوعا فلا يتناول ما هو اصل من وجه ويتاتى اكله منفردا وهو الخبز واللحم
والجبن والبيض الا ان ينوي ذلك فيعمل بنيته حينئذ لما فيه من التشديد كذا في المبسوط وعند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله يحنث في ذلك الحلف وهو الحلف على الادام ... كاللحم كما يحنث

بوكلان

عندهما في المسألة الاولى وفي الحلف على الفاكهة باكل الكامل وهو الرطب والعنب والرمان وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في ذلك في رواية هو مع ابي حنيفة رحمه الله وفي رواية مع محمد رحمه الله وهي رواية الامالي ووجه هذه الرواية ان الادام من المواد مه وهي الموافقة فكل ما يوكل مع الخبز فهو موافق له كاللحم والبيض والعنب والبطيخ ليسا بادام على الصحيح لانهما على الانفراد بخلاف الملح فانه لا يوكل بانفراده عادة وكذا الخل واللبن لا يوكلان بانفرادهما بل يشربان وذلك شرب لا اكل قال [redacted] رحمه الله واما الثالث بسياق النظم الى قوله بدلالة سياق نظمه اقول [redacted] النوع الثالث من الانواع الخمسة التي يترك الحقيقة هو الثابت بسياق اللفظ اي بما تاخر عنه مثل قوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة الامر بالكفر والتخيير بين الايمان والكفر تركت بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا اذ بسياقه يتبين ان المراد من الاية الانكار والزجر والتوبيخ دون الامر والتخيير لان الامر للايجاب عند الاكثر وللندب او الاباحة عند البعض والكفر بالله تعالى غير واجب ولا مندوب ولا مباح وانما هو حرام محض في جميع الاحوال بحيث لا تنكشف حرمته اصلا ولهذا اوجب العقوبة على مرتكبه وذلك دليل على ترك حقيقة الامر والتخيير يقتضي ان يكون المخير مادون فيما خير فيه غير ملوم ولا مستوجب للعقوبة وحيث رتبت العقوبة على الكفر عقيب التخيير علم ان حقيقة التخيير غير مرادة واذا كان كذلك حمل الامر المذكور في الاية على الانكار والتوبيخ بطريق المجاز ومجوزه هو ان محل الامر والنهي والانكار والتوبيخ واحد وهو المكلف وتجوز اطلاق احد الضدين وارادة الاخر للازمة بينهما في العاقبة كذا افاد مولانا العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله حين سئل عن مجوز المجاز في هذا المحل وبيان ذلك ان الانكار والتوبيخ ضد الامر لان الامر شرع للمامور به وفتح له والانكار والتوبيخ اذهاب له واعدام فكانا ضدي الامر وبين الضدين ملازمة من حيث ان خلو المحل عنهما وعن اعدامهما لا يجوز فكانا متلازمين ولانه يلزم عند ترك المامور به ما يوجب الانكار والتوبيخ فكان الذي يوجب الانكار والتوبيخ بمنزلة موجب موجب المامور به فيجوز ارادته عند دلالة الدليل عليه ثم في الاية المذكورة تقييد السياق بالسباق والسياق بالسياق وذلك ان قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا يقتضي حقيقة عموم الظلم وليست هي مراده فان من ارتكب صغيرة لا يستحق ذلك الوعيد مع انه ظالم فكانت حقيقة العموم غير مرادة وانما المراد من الظالمين الكافرون بدلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا فانا نرى الكافرين يقتلون المومنين ويأسرونهم وذلك سبيل منهم على المومنين اي على جملة المومنين سبيلا وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن هذه الاية فقال اذا سألتم او شككتم في حرف او اية فتاملوا ما قبله او ما بعده الا تراه قال فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله اي ذلك اليوم فاستدل على ذلك بسياق النظم

فوقال

وقال الزجاج معناه عندنا والله اعلم سبيلا في الحجة الا ترى يقول الله تعالى حجتهم داحضة اي باطلة عند ربهم وروي عن الحسن بن الفضل انه قال لن يجعل الله للكافرين اي على جملة الكافرين اي على جملة المومنين سبيلا ومثال هذا النوع من الفروع ما قاله محمد رحمه الله في السير الكبير في حربي اذا استامن مسلما فقال له المسلم انت امن كان ذلك ستعلم ما تلقى لم يكن امنا اذ صار الكلام للتهديد والتوبيخ بدلالة سياقه ولو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان ذلك امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن ذلك امانا وكان رقيقا ولو قال لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن ذلك توكيلا بدلالة سياق النظم ولو قال رجل لاخر لي عليك الف درهم فقال هو لك على الف درهم ما ابعدك لم يكن ذلك اقرارا منه وصار للتوبيخ بدلالة سياق لفظه قال [redacted] رحمه الله واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم الى قوله ومثاله كثير اقول [redacted] النوع الرابع من الانواع المذكورة هو ما ثبت بدلالة من جهة المتكلم مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك فانه لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية والكفر

183

حمل الامر المذكور على لازمه او سببه وهو امكان الفعل واقداره عليه لان الامر الموجب يقتضي امكان الفعل واقداره عليه اذ تكليف ما ليس في الوسع محال فكان من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او ذكر السبب وارادة المسبب والمراد بالقدرة هنا سلامة الالات والاسباب فان قيل ما الفرق بين قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وهو صيغة امر بالمعصية والكفر وبين قوله تعالى ومن شاء فليكفر فانه ايضا صيغة امر بالكفر وقد جعل الاول من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم قلنا كلما كان ترك الحقيقة فيه من قبل المتكلم لم يذكر فيه سياق يدل على ترك الحقيقة والاول كلما كان ترك الحقيقة فيه لسياق النظم كان في سياقه لا محالة شيء مذكور يدل على ترك الحقيقة وان اتفق هذان الموضعان في وصف واحد الا ترى انه الحق في سياق قوله تعالى فليكفر ما يدل على حقيقة الامر وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وان كان يعلم ذلك ايضا من قبل المتكلم ولكن المنظور اليه السياق بخلاف قوله تعالى واستفزز لانه ليس في سياقه ما يدل على ترك حقيقة الامر بل الدليل فيه من قبل المتكلم ومن هذا النوع قول القائل اللهم اغفر لي فانه يعلم منه انه سوال لا امر بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وهو ان العبد محتاج الى نعمة مولاه فلا يطلب النعمة منه الزاما وانما يسأله ذلك سوالا ومثال هذا النوع من الفروع اذا قال رجل لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى فتغدى الغداء الذي دعوتني اليه فاذا رجع الحالف الى بيته فتغدى لم يحنث وكذا اذا امرأة قامت لتخرج من البيت فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق ان الحلف يقع على الفور لما قلنا من دلالة معنى يرجع الى المتكلم لان غرضه الزجر عن الخروج هي التي عاطته فحلته على اليمين فانحصرت بها فكانه قال ان خرجت هذه الخرجة فانت طالق حتى لو رجعت وقعدت ثم خرجت لا تطلق وتسمى هذه يمين الفور من فارت القدر فورا وفورانا اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث على شيء من طرحها فقيل خرج من فوره كما يقال خرج من

من ساعته ولم يقدر في الكتاب وقت الفور وقدره المعتبر في المبسوط وفي الهداية إشارة الى ما ينقطع الفور وان
قل حيث قال ولو ارادت الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وتفرد ابو حنيفة
رحمه الله باظهار يمين الفور ولم يسبقه احد في ذلك وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين نوعان مؤبدة مثل والله لا افعل
كذا ومؤقتة مثل لا افعل كذا اليوم فخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما يكون مطلقا من حيث اللفظ موقتا من حيث
المعنى ومثال هذا النوع هو الثابت بدلالة من قبل المتكلم كثير من ذلك اذا قالت المراة لزوجها ان لم تغتسل
الليلة في هذه الدار من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل فيها في غير تلك الليلة من الجنابة
او في تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث لما سبق بيانه قالـــــ رحمه الله واما الثابت بدلالة محل الكلام الى
بدلالة النص قوله لان المحل يحتمله اقولـــــ النوع الخامس من الانواع السابقة هو الثابت بدلالة محل الكلام مثل
قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وان حقيقة العموم اذ الاستواء مذكور فيه لغة لكون ذكر الفعل
ذكرا للمصدر المنكر لدلالة الفعل على الحدث والزمان والمصدر حدث واما المنكر فلانه الاصل
والتعريف عارض والاصل عدم العارض والنكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن عمومه سقط لان
محل الكلام وهو المخبر عنه بعدم الاستواء لا يحتمل العموم لقيام المساواة بوجوه كثيرة بين الاعمى والبصير
من الوجودية والانسانية والرجولية وغيرها توجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير
في البصر وذلك ظاهر معلوم فلذلك لم يذكر في الاية اذ المقدرات الظاهرة لا يحسن ذكرها وقيل العمى
والبصير والله اعلم مجاز عن عمى القلب وبصر البصيرة اي لا يستوي البصير لا يساوي من عمي قلبه كقوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اي هل يستوي العالمون العاملون مع الجاهلين وعلل
بعضهم في انتفاء عموم الاية وسقوطه بان المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل
الوجوه او من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص وبانها لو افادت العموم لما صدقت اذ لا بد من نوع
مساواة واقل شيء سواهما عنها واذا كان كذلك كانت الاية من قبيل ما ترك حقيقته بدلالة محل الكلام لا بدلالة
سياق النظم لان حقيقة العموم انما تركت هنا لكون المحل لا يقبل العموم كما مر تقريره بخلاف ما تركت حقيقته
بدلالة سياق النظم فان العمل بحقيقته قد يكون ممكنا وانما تركت بدلالة سياق النظم كان قولك انت امن حقيقته
ثبوت الامان وهو ممكن للحمل على حقيقته لكن لما قرنه بقوله ستعلم ما تلقى تركت حقيقته بهذه الدلالة بخلاف
ما نحن فيه فانه لم يمكن العمل بحقيقة العموم قبل الرجوع الى سياقه واما قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان العموم لما انتفى بدلالة محل الكلام ولم يكن بد من صرفه
الى خاص صرف الى الخاص الذي دل عليه سياق النظم وهذه الذي ذكرناه من سقوط عموم الاية هو مذهب
اصحابنا ومن تابعهم رحمهم الله وذهب غيرهم من الاصوليين الى ان نفي المساواة في مثل ما ذكر يقتضي العموم
فيما لا يكون ضروريا وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم في مثل زيد كعمرو لان المحل لا يقبل العموم

لقيام المغايرة من وجوه كثيرة ولهذا قلنا فيما روي عن عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا
انه ليس بين السارق من الاموات والسارق من الاحياء تسوية من جميع الوجوه بالاجماع فيحمل التسوية
على حكم خاص وهو الاثم لا على المعنى الموجب للقطع لعدم المساواة في ذلك ولهذا قلنا فيما روي عن عايشة
اذا حلف الرجل لا يبيع فباع حرا لا يحنث بدلالة محل الكلام لان محل البيع غير قابل للبيع والحر لا يقبله
الا ان يقبل المحل العموم كقول علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل وهو الدماء والاموال يحتمل العموم حتى يقتل المسلم بالذمي
ويضمن المسلم خمر الذمي قالـــــ رحمه الله ومن هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات الى قوله وسائر الاسماء المشتركة اقول وهذا النوع وهو ما ترك حقيقته بدلالة محل الكلام
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فانه
سقطت حقيقة كل واحد من الحديثين وهي العموم لان المحل وهي الاعمال والخطأ والنسيان لا يحتمل العموم لان
العمل يتحقق بغير نية وعين الخطأ غير مرفوع لكون الخطأ متصورا وكذا النسيان فسقطت الحقيقة فيهما ١٨٤
وصار ذكر الخطأ والعمل مجازا عن حكمه وموجبه فصار التقدير حكم الاعمال بالنيات ورفع عن امتي حكم
الخطأ والنسيان وحكم العمل وموجبه نوعان مختلفان الاول حكم العقبى وهو الثواب في الاعمال
التي تحتاج الى النية والمأثم في المحرمات والثاني حكم الدنيا وهو الحكم المشروع من الجواز والفساد وغير
ذلك كالندب والاباحة وهذان النوعان معنيان مختلفان لان الجواز يتعلق بركن العمل وبشرطه فانه
يبنى على الاداء بالاركان والشرائط والثواب او الاثم يتعلق بصحة قصده ونيته فان من توضأ بماء نجس
وهو لا يعلم به فصلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا في تحقيق امر ذلك الماء تجوز صلاته في حكم الشرع
لانعدام شروطه ما صلى واستحق الثواب لصحة قصده ولو علم حال الماء لزمته الاعادة واذا صار المعنيان
مختلفين صار اسم العمل والخطأ بعد صيرورته مجازا عن حكمه مشتركا بين النوعين فسقط العمل به حتى يقوم
الدليل على احد مدلوليه واذا اقترن باحد الوجهين دليل هو يجعله هو ماؤولا وهذا ليس بحجة على الخصم بعد
التاويل لان تاويل ذلك لا يكون حجة على خصمه وكذا قبل التاويل لان للمشترك عموما عند الخصم وانما هو
لبيان مذهبنا وكذا الحكم المأثم على هذا اي حكم المأثم ايضا يتعلق بصحة القصد والعزيمة فان من جرى على
لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده تفسد صلاته ولا اثم عليه ولا تفسد صلاة المرائي ويأثم وصار لما
ذكرناه من الحكم والموجب نظير اسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة كالمشتري والجارية واذا كان
النوع الاول وهو الاثم مرادا اجماعا لا يبقى الثاني وهو الجواز مرادا لما ان المشترك لا عموم له عندنا
فان قيل ان لفظ الشيء يقع على السواد والبياض ونحوهما باعتبار الشمس والحركة والسكون
وغير ذلك من المتضادات وليس باسم مشترك بل هو عام فكذا الحكم لا يكون مشتركا وان كان يقع

علي الجواز و الفساد و الثواب و الاثم قلنا ان اسم الشي انما يتناول السواد و البياض و نحوهما باعتبار
الشيه لا باعتبار السواد و البياض فانهما علي دراة الشبته ولم يوضع اسم الشي للسواد و البياض و نحوهما
بخلاف الاسم المشترك كالقرء و العين فانه موضوع لكل واحد من مدلوليه والحكم من هذا القبيل لانه يتناول
الجواز و الفساد و الثواب و الاثم بالوضع لكن هذه لجله احكاما شرعيه بالقصد الوضعي كالعين
للينبوع و عين الميزان و الشمس وغير ذلك ثم ان اسم الشي اذا اريد به المحدثات يكون عاما لانه يتناول
الكل بمعني واحد و هو معني الوجود فاما اذا اريد به ذات الله تعالي لا يكون له عموم لاختلاف المعني
لانه تعالي شي قديم و اجب الوجود لذاته لا يشابه شيئا من مخلوقاته فكان الاختلاف بينه تعالي و بين
خلقه اكثر من الاختلاف بين الينبوع و عين الميزان و عين الشمس لوجود التشابه بينهما بوجوه كثيرة
فكان اسم الشي اولي بالاشتراك من العين فكان اسم الشي مشتركا بين الله تعالي و بين خلقه فكان لفظ
الشي اذا اريد به القديم لا يجوز دخول المحدث تحتها و اذا اريد به المحدث يمنع دخول القديم تحته و عن
هذا قلنا ان الشي ليس باسم جنس و الله تعالي و ان اطلق عليه لفظ الشي ليس من جنس العالم و لو
كان لفظ الشي جنسا في القديم و المحدث لكان اسم جنس لما تحته وكان القديم نوعا منه و المحدث نوعا
اخر فيختلفان نوعا و يستويان جنسا و القول باثبات المجانسة بين القديم والمحدث كفر كذا في تبصرة
الادلة وكان الاستاذ العلامه شمس الايمه الكردري يقول ان الله تعالي يسمي شيئا بمعني الشاي
والمخلوقات يسمي شيئا بمعني المشي فكان المعني مختلف قطعا فكان مشتركا فا [redacted] رحمه الله ومن
الناس من ظن الي قوله مبني علي هذه الجملة اقول ظن العراقيون من مشايخنا رحمهم الله ان التحريم
اذا اضيف الي الاعيان مثل قوله تعالي حرمت عليكم امهاتكم الايه و قوله صلي الله عليه وسلم
حرمت الخمر مجازا لما هو من صفات الفعل و هو النكاح في صوره الامهات و الشرب في الخمر لكون
الاعيان ليست محل للتحريم اذ التحريم هو المنع يقال حرمه العطا اذا منعه و بالتحريم يصير المكلف
ممنوعا فيكون هو ممنوعا عما في مقدوره وامكانه لا عما لا في مقدوره وفي وسع المكلف الامتناع عن الفعل
و ابقاوه علي العدم اما الاعيان فخارجه عن مقدوره لكونها خارجة عن وسع البشر فلا قدرة له علي اعدام
العين فسقطت الحقيقه لدلالة محل الكلام وصار التحريم وصفا لفعل المكلف اذ التحريم و النهي من واد مراد واحد
واحد لكون التحريم مثبتا للحرمة كالنهي و النهي انما يرد علي الفعل لانه ينهى عن الفعل لكونه مشتقا منه كما ان
الامر مشتق من الفعل و يرد عليه او لان التحريم تكليف من الله تعالي فكان المقصود فيه تحريم الفعل لا
العين كما في الامر لان الاعيان لله تعالي علي الحقيقه فالمطلوب منا الفعل في الاعيان لا الامر كما في
العبادات و بالنهي ان يبقي المنهي علي العدم كشرب الخمر و اذا كان كذلك فيصير وصف العين بالتحريم
مجازا و هذا غلط من القائلين بذلك لان التحريم مضافا الي العين امارة لزوم الحرم لتلك العين
والحقيقه فيها

والحقيقه فيها لان الاضافه التحريم الي العين تبصيص علي لزومه وثبوته فكيف يكون التحريم المذكور مع
امارة كونه لازما للعين مجازا لان المجاز يقبل النفي وهذا لا لكونه لازما لزوم العين وله اوجعل مجازا لصفة الفعل
لما كان المحل حراما الا ترى ان شرب عصير الغير واكل مال الغير فعل حرام وليس هو دليلا علي حرمة العين كما نقول
التحريم الذي هو عبارة عن المنع نوعان الاول منع عن الشي كالتحريم الذي يلاقي نفس الفعل مع كون المحل
قابلا له كاكل مال الغير و النوع الثاني منع الشي عنك بادخاله في الحرز اذا لمنع والتحريم كانه احرزه فمنع
لا يبقي محلا للتصرف الشرعي وخرج المحل بذلك عن كونه قابلا لذلك الفعل كالخمر فانه بالتحريم المضاف
اليها بالحديث المذكور لم يبق محلا للشرب شرعا كالحجر فانه ليس بمشروب طبعا ثم انعدم الفعل من قبل
عدم محله كالنسخ فانه اذهاب للحكم ثم العمل يذهب بذهابه لكونه لم يبق مشروعا و اذا كان بنا مار
كذلك فيكون خروج المحل عن قبول ذلك الفعل في الشرع نسخا له و يصير الفعل في الانعدام
تابعا لعدم المحل كالصوم في الليل فانه ينعدم تبعا لعدم المحل اذ من ضرورة تبدل المحل من الحل بنا
الي الحرمه تبديل الفعل ايضا من الحل الي الحرمة و النسخ انما يجرى في الافعال فلذلك يقام المحل مقام (١٨٥)
الفعل اذ الاصل في التحريم هو الفعل ولكن اشتداد الحرمة في الفعل انما يثبتنا اذا كانت الحرمة مضافة
الي الفعل فينسب التحريم الي المحل اشعارا بان المحل لم يجعل صالحا للفعل وهذا في غاية القبح لو قيد
نفي الفعل من الوجه الذي يتصور التحريم في جانب المحل فاما ان يجعل التحريم المضاف الي الاعيان
مجازا لما هو من صفات الفعل ليصير المحل موصوفا بالتحريم بطريق المجاز كما ظنوا و يصير المحل مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه وهو الفعل مع ان التحريم مضاف الي المحل فغلط فاحش لانه تحويل للتحريم
من محل الي محل اخر وجعل الفرع هو الفعل اصلا في حق التحريم وجعل الاصل وهو المحل المضاف
الي التحريم فرعا ثم ان المصنف رحمه الله جعل الاختلاف في هذا الفصل ابتداء حيث قال ان هذا
الاختلاف بنا علي مسله خلق الافعال الاختياريه للحيوانات مخلوقه لله تعالي وعند المعتزلة ليست
بمخلوقه له تعالي لما ان في افعال العباد لما هو قبيح وشر وفي خلقها نسبه القبح الي الله تعالي وانه لا
يجوز ثم ان التحريم يستدعي القبح في المحرم كالنهي يقتضي القبح في المنهي اذ المحرم و الناهي حكيم
لا يحرم و لا ينهي الا عن قبح في المحرم والمنهي ولا قبح عندهم في العين لكونهم منكرين قبح الاعيان بناء علي
اصولهم فكان التحريم مضافا في حقيقة الي الفعل الذي هو قبيح وقلنا لا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح
وانما هو حسن وحكمة علي ما عرف في موضعه الا ترى ان الاعيان بعضها قبيح و بعضها حسن كما بينه
الحسن ولا يلزم من ذلك نسبه القبح الي الله تعالي والمعتزله انكروا قبح الاعيان وعندنا جاز ان يكون
العين محرمة لكونها قبيحة فاذا اضيف التحريم اليها كان ذلك مضافا اليها حقيقه لا مجازا لما سبق تقريره
وايضا وانما اورد المصنف رحمه الله هذا الكلام هنا لان التحريم ههنا انما بني علي ظن ذلك البعض من

تاما علي احد ابرام الناس من ... و زوجها الغنابم
الا عللو ... رض ... العقلا علي ان الاعيان متضمنة
الي حسنه و قبحه و لا ... والا ... ع الايانه

من الناس بدلالة محل الكلام فلذلك امتنع ثبوت حكم العموم في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة حتى
جازت دباغة جلدها وكذا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لم يعم النظر والمس فلم يكن حراما لعين المحل
وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها جاز اقترابها وامساكها للتخليل فلما تركت حقيقة الكلام
من قبل دلالة محل الكلام كان ارادة هاهنا اولى ومما يتصل بقسم الحقيقة والمجاز الحروف التي تاتي للمعاني
كمطلق الجمع والترتيب والتراخي ونحو ذلك فان حروف المعاني تنقسم الى حقيقة ومجاز كالاسماء والافعال
واسم الحروف على تلك الحروف على طريق التغليب فان بعضها مثل كل ومن ومتى اسماء لكن غالبها حروف
فسميت حروفا لذلك او لان الحرف من انواع الكلمة فاطلق واريد بها الكلم بطريق المجاز لانه انتقال من
الملزوم الى اللازم ولهذا اطلق الحروف على الاسماء كما في حروف التهجي فانها اسماء والاطلاق مجازي وبعض
من مسائل الفقه مبني على هذه الجمل من الحروف ومترتب عليها فلا بد من بيانها وذكر طريق تخريج المسائل عليها
وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء فانك اذا قلت خرجت من البصرة الى الكوفة
علم من ذلك ابتداء خروجك من البصرة وانتهاؤه الى الكوفة ولولا كلمة من التي هي لابتداء الغاية والى التي لانتهاء الغاية
لم يعلم ابتداء الخروج ولا انتهاؤه وكان بهذه التسمية احترازا عن حروف التهجي فانها ليست من حروف المعاني
على اصطلاح القوم قال ـــ رحمه الله وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع باب حروف المعاني
الى قوله من غير تعرض لمقارنة او ترتيب اقول من جملة حروف المعاني حروف العطف وهي اكثر حروف
المعاني من حيث الوقوع فهي اولى ما يبدا به لان الحاجة الى اثباتها اشد واصل هذا القسم حروف العطف
هو الواو لانها لمطلق العطف وغيرها للعطف المقيد كالقران والتعقيب والتراخي والمطلق اصل بالنسبة
الى المقيد اذ المقيد يحتاج اليه دون عكسه او لان الواو بمنزلة الكلي وكل قسم من اقسام العطف بمنزلة الشخصي
والاشخاص تفتقر الى الكلي دون العكس وكالاصل مع الفرع او لان الواو لمطلق العطف وغيرها للعطف
مع شي اخر كالتعقيب والتراخي فكان الواو بمنزلة المفرد وغيرها بمنزلة المركب والمفرد مقدم على المركب
طبعا فكذا وضعا وقد اختلف العلماء في الواو فقال علماؤنا رحمهم الله انها لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة ولا
ترتيب وعلى هذا اكثر اهل اللغة وائمة الفتوى واليه ذهب المحققون قال ابو علي الفارسي اتفق النحويون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق وذكر جار الله العلامة في المفصل قالوا
والجمع المطلق من غير ان يكون المبدو به داخلا في الحكم قبل الاخر ولا ان يجتمعا في وقت واحد بل الامران
جائزان وجائز عكسهما نحو قولك جاءني زيد اليوم وعمرو امس واختصم بكر وخالد وسيان قيامك وقعودك
فعلم بالنظير الاول ان المبدو به ليس بداخل في الحكم قبل الاخر بل يجوز فيه عكسه وبالثاني علم ان التوقيت
ليس بواجب فان الاختصام فعل يقع على الفاعلين معا وبالثالث علم ان الواو يستعمل في موضع
يستحيل الاقتران اذ قيام واحد مع قعوده معا يستحيل وجودهما فكان الاولان لنفي الترتيب

وللجمع

ولكن على وجهين على ما ذكروا الثالث لنفي المقارنة ونقل عن الفراء ان الواو يفيد الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه
كقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقال مالك رحمه الله انها للمقارنة والمعية وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انها توجب
الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم ان الواو للترتيب بوجوه الاول ان النبي
عليه السلام بدا في السعي بين الصفا والمروة بالصفا وقال نبدا بما بدا الله تعالى يريد بذلك قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله ففهم صلى الله عليه وسلم من الواو وجوب الترتيب الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان
الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم بم نبدا فقال عليه السلام
ابدؤا بما بدا الله به وذلك يدل على ان الواو للترتيب اذ لو لم يكن كذلك لما كان لهذا الابتداء فائدة الثالث انها افادت
الترتيب في قوله تعالى اركعوا واسجدوا بدليل انه لا يجوز تقديم السجود على الركوع فتفيد في غيره
دفعا للاشتراك والمجاز الرابع ما روي ان رجلا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من
اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب
١٨٦ القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان فرق بين ما امره صلى الله عليه
وسلم به وبين ما نهاه عنه والدليل على ان الواو لمطلق الجمع وجوه الاول النقل عن ائمة اللغة ان الواو
للجمع المطلق الثاني انه لو كانت للترتيب لما استعملوها فيما لا ترتيب فيه نحو اشترك زيد وعمرو في هذه
العين وتقاتل زيد وعمرو وسواء علي قيامك وقعودك فان الاشتراك لا ترتيب فيه اذ الاشتراك
يوجد منهما معا لا مرتبا وكذا المساواة والمقاتلة انما تتم عند وجود فعليهما دفعة ولا شك في
تحقق هذا الاستعمال والاصل فيه الحقيقة الثالث انها لو كانت لكان قولنا جاء زيد وعمرو بعده تكرارا
وجاء زيد وعمرو قبله تناقضا الرابع انها لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب
سجدا والقصة واحدة الخامس قوله تعالى وما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا حكاية عن المنكرين
للبعث ولو كانت الواو للترتيب لزم ان يكون ذكر الموت بعد الحياة ومع ذلك قدم عليها فدل
انها ليست للترتيب السادس قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فان العبادة انما تكون
بعد الاستعانة ولو كانت الواو للترتيب لكانت الاستعانة مقدمة لفظا السابع قوله تعالى جعلنا
عاليها سافلها وامطرنا عليهم حجارة من سجيل اذ الامطار مقدم على جعل الاعالي اسافل فلو كانت الواو
للترتيب لعدم الامطار الثامن قولهم المال بين زيد وعمرو ولو كانت الواو للترتيب لجاز ان يقال
بين زيد فعمرو بالفاء التاسع ان كون الواو للترتيب او لغيره حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وبالتامل
في مواضع كلامهم كالحكم الشرعي لا يعرف الا من جهة اتباع الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع
وموارد النصوص والاستقراء على من قال ان الواو للترتيب ودليل ما قلنا انها ليست للترتيب
اما الاول وهو الاستقراء فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم بهذا القول اجتماعهما في المجي

من غير تعرض لمقارنة وترتيب في المجي ويكون المتكلم صادقا في اخباره سوآ جا آمعا او جآ عمرو اولا
ثم زيد او بالعكس واما الثاني وهو انه لما في موضع كلامهم كان كلام العرب اسما وافعال وحروف
لا مزيد له على ذلك لما عرف في موضعه والاصل في كل قسم من هذه الاقسام الثلثة ان يكون موضوعا لمعنى
ينفرد هو بذلك المعنى اذ الاشتراك على خلاف الاصل لانه انما يثبت بسبب غفلة من الواضع او بسبب
عذر داع اليه وهو الابهام والاجمال والتامل في معرفه وجوهه وكذا التكرار انما يثبت بغفلة من المكرر
او عذر داع اليه ثم انهم وضعوا الفآ للترتيب ومع للقران وثم للتراخي وانه يستلزم التعقيب فلو كانت
الواو للترتيب او للقران لتكررت دلالة الترتيب والقران وانه خلاف الاصل فان قيل لم يلزم تكرر
دلالة الترتيب لان الفآ للترتيب مع الوصل وثم للترتيب مع التراخي فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب
من غير تعرض للترتيب مع الوصل او التراخي لم يتكرر بها قلنا ان لم يتكرر بعينها اذ هو موضوع لمطلق بتكرر نفسها
فلو وضعت الواو لمطلق الترتيب لتكررت الدلالة والتكرر على خلاف الاصل لكن لما كانت الواو اصلا
في باب العطف لما سبق ولهذا لم يشترط لاستعماله معنى اخر سوى العطف كما اشترط للفآ الترتيب
والتعقيب ولثم التراخي كان كونها اصلا دلالة على انها موضوعه لمطلق العطف على احتمال كل قسم
من الترتيب والتراخي وغيرهما من غير تعرض لشي من تلك الاقسام بحسب الاصالة والوضع ثم
انشعبت الفروع كالفا وثم من الاصل الذي هو الواو الى ساير المعاني من التعقيب والتراخي وغير
ذلك وهذا الذي ذكرناه من الواو وفروعها نظير ما وضع لكل جنس مطلق ثم وضعت لانواع
تلك الاجناس اسما على الخصوص كالانسان فانه اسم جنس للادمي مطلقا ثم تنوع هو انواعا لكل نوع
منه اسم خاص كالرجل والمراة وكزيد وعمرو وعلى هذا التمر فانه جنس وله انواع كالعجوة واللينة
والبرني والصيحاني وكالبعير فانه جنس وله انواع كالبعير كالانسان والجمل كالرجل والناقة كالمراة
وصارت الواو فيما ذكرناه نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا غير عام ولا مجمل بمعنى ان كلمة الواو وضعت
لمطلق العطف كما ان الرقبه وضعت لمطلق التي هي عباره عن البنية السالمه من غير دلالة على تقييد
بوصف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فيتناول فردا من الافراد من غير تعيين
ولذلك لم يكن المطلق عاما لان العام ما يتناول افرادا على سبيل الانتظام والشمول وكذا لم يكن
المطلق مجملا لان المجمل ما لا يمكن العمل به من غير توقف واستفسار والمطلق يمكن العمل به من غير
استفسار فكان المطلق قسما اخر سوى العام والمجمل ولهذا الاصل قال علماونا رحمهم الله
ان حكم النص في الوضو وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
الايه هو تحصيل طهاره الغسل والمسح من غير تعرض لمقارنة او ترتيب ثم الترتيب انما كان بفعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم وذلك لا كمال فيتادى الركن بما هو المنصوص في الاية ويتعلق صفة الكمال

بمراعاة

بمراعاة الترتيب العاشر ان الفا تختص بالاجزية ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامراته ان دخلت
الدار وانت طالق انها تطلق في الحال ولو كان موجب الواو الترتيب لكان صالحا للجزاء بسبب الترتيب
كالفا وكان الطلاق يتاخر الى وجود الشرط الحادي عشر ان الواو صارت للجمع في قولهم جاني الزيدون
واصله زيد وزيد وزيد فهذا مطول والاخر مختصره والمطول كالمختصر كما في حق الاجتماع الثاني عشر قول
العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن فان معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود بان
يكون شرب اللبن مع اكل السمك او بعده اذ لو كانت الواو للترتيب لجاز استعمال الفا مكانه وليس كذلك لبطلان
المراد حينيذ لان المراد هنا الجمع بين اكل السمك وشرب اللبن لا جعل الاكل للشرب ولو استعملت الفا
مكان الواو لكان الاكل سببا للشرب لان الفا انما تنصب الفعل المضارع بعده بالشريطة ومن هذا القبيل
قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اذ معناه لا تجمع بين النهي عن نوع من
١٨٧ الخلق وهو المذموم منه وبين الاتيان بمثله لا النهي عنه اولا والاتيان بمثله اخرا حيث نبه عليه في المصراع
الثاني بقوله اذا فعلت على سبيل الاطلاق دون التقييد وقوله فهذا لبيان الوضع اشارة الى ما سبق
من قوله اما الاول الى هذا المحل فانه لبيان ان الواو موضوع لجمع المطلق لا الترتيب وقد اورد على الامام المحقق
فخر الدين الماتريدي رحمه الله قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كان اعتبار العمل الصالح انما يكون بعد تقديم
الايمان عليه فكان العمل الصالح مرتبا على الايمان لا محالة فعلم ان الواو للترتيب فاجاب رحمه الله بان ترتيب اعتبار
العمل الصالح على الايمان لم يعلم باعتبار الواو بل باية اخرى وهي قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مومن فلا
كفران لسعيه جعل الايمان شرطا للعمل الصالح والشرط مقدم على المشروط ابدا فلذلك ترتب العمل الصالح
على الايمان لا للواو واما الجواب عن شبه القايلين بان الواو للترتيب فنقول ان الجواب عن الشبهه الاولى
سيذكر بعد وعن الشبهه الثانية انها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال عن البدايه لانهم كانوا اهل اللسان
وانما قال صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان ان الواو موجب للترتيب
فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات العباد ان البدايه تدل على زيادة العنايه فيظهر بها نوع قوة صالحة
للترجيح وعن الشبهة الثالثة ان الترتيب لم يثبت بالايه لكون الايات فيه متعارضة فانه قال تعالى في موضع
اخر واسجدي واركعي مع الراكعين ولم يقل احد بترتيب الركوع على السجود وانما ثبت الترتيب بدليل خارج
وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم او كون الركوع وسيلة الى السجود ولهذا سقط الركوع عمن سقط عنه السجود
والوسيلة متقدمة على المقصود كالوضوء مع الصلاة وعن الشبهة الرابعة انا لا نم ان النهي انما حصل بالترتيب
بدليل ان معصية الله تعالى ومعصيه رسوله عليه السلام لا ترتيب بينهما بل كل منها يستلزم الاخرى وانما نهي لترك
ذكر اسم الله تعالى بالتفضيل ولا شك في ان الافراد بالذكر انسب الى التعظيم واذا كان كذلك لم تكن الواو
للترتيب قال رحمه الله وقد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى الى قوله فلم يترك الواو لما قلنا اقول

قد ظن بعض اصحابنا رحمهم الله ان الواو للمقارنة وليس كما ظنوا الماسبق بانه وزعم بعضهم ان الواو للترتيب
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما للمقارنة مستدلين بما اذا قال الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فانها اذا دخلت الدار تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وتطلق ثلاثا عندهما وذلك
دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الواو للترتيب وهما جعلاه للمقارنة وليس الامر كما زعموا فان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب ومقارنة عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله من غير اختلاف بينهم بل اختلافهم في تلك المسئلة
راجع الى معنى اخر وهو ان ذكر الطلاق متعاقبة على وجه يتصل الطلاق الاول بالشرط على التمام والصحة
ثم الطلاق الثاني والثالث ما موجب كل منهما فقال ابو حنيفة رحمه الله موجب كل منهما الافتراق في الوقوع بدون
النظر الى الواو لان الطلاق الاول اتصل بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث بواسطتين وهما
الاول والثاني فلا يتغير هذا الاصل وهو الافتراق فلا تقع الطلقتان المتعاقبتان الثابت بنفس الكلام لا
بالواو بسبب الواو ولانه لمطلق العطف غير متعرض للقران فلا يتغير الافتراق فلا تقع الطلقتان المتعاقبتان
حال صفة القران لعدم دليل يدل عليها اذ الواو لا تدل على القران وذلك كاللالي المنظومة في سلك واحد
اذا كانت معلقة فانحلت يقع ما يقرب الارض اولا ثم ما يليه ثم ما يليه الى ان ينتهي واذا لم يتغير الافتراق فعند
وجود الشرط ينزل ما تعلق فينزل كما تعلق فلا بد من وقوع الاول سابقا لانه اتصل بالشرط من غير واسطة
وبوقوعه تنحل اليمين لانها تبين لا الى عدة فلا يقع الطلاق الثاني والثالث بعد البينونة فمن ذلك انتفاء الترتيب
لا من الواو ووضح الفرق بين ما اذا كان الشرط مقدما وبين ما اذا كان موخرا اذ الشرط مغير فاذا كان موخرا
يتوقف اول الكلام على اخره فيتوقف الطلاق الاول والثاني والثالث على الشرط فيتعلق دفعة واحدة وينزل
ما تعلق كما تعلق بخلاف ما اذا كان الشرط مقدما فانه ليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله فيتعلق الاول ثم الثاني
ثم الثالث واذا لم يتوقف بانت بالطلاق الاول لا الى عدة لكونها غير مدخول بها فلغت الثاني والثالث لعدم
محل الوقوع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله موجبه الاجتماع والاتحاد في الوقوع لان ما ذكرنا جملة ناقصة الاجماع
فشاركت الجملة الاولى واذا شاركت الجملة الاولى وهي تعلقت بلا واسطة فكذا الثانية وذلك لان باعتبار
العطف يصير المذكور في الجملة الاولى كالمعاد في الثانية فيتعلق كل تطليقة بالدخول بلا واسطة والتعلق
في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق لان المعلق ما يصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل بالمحل فصح
تحصيل الطلقات الثلاث جملة وترتيبا في غير المدخول بها في التكلم لا في صيرورة التكلم طلاقا ليقع واحدة
وتبين لا الى عدة واذا تعلقت جملة على الوجه الذي ذكرنا وهو ان كل تطليقة يتعلق بالشرط بلا واسطة
فعند وجود الشرط اذا وصل بالمحل ينزلن جملة كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة كما اذا
قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار ثم قال بعد يوم او ايام انت طالق ان كلمت زيدا ثم قال بعد ذلك
بازمنة انت طالق ان شتمت عمرا فان الترتيب لا يجب بهذا التعليق اذ التفرق في ازمنة التعليق لا يوجب

تفرقا

تفرقا في المعلق بالشرط فيقع الطلقات جملة عند وجود الشرط وان حصل الترتيب فيه تكلما عند
التعليق واذا كان موجب الكلام ما قلنا وهو الاجتماع فلم يتغير ذلك الموجب بالكلام لو او لان الواو لا يتعرض
للترتيب ولا توجيه لما مر ذكره فلا يترك المقيد وهو كون موجب هذا الكلام الاجتماع والاتحاد بالمطلق
وهو كون الواو لمطلق الجمع لا يتعرض للترتيب والتفرق وانما يحتمل الوجوه المختلفة من الترتيب والجمع اي لا يترك
موجب هذا الكلام الذي يوجب الاجتماع لما قرنا بالواو المطلق الذي لا يتعرض للتفرق والترتيب واذا
تقدمت الاجزية في نحو قوله انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار اخذ حال التعليق اذ في اخر الكلام
ما يغير اوله فيتوقف اوله على اخره فيتعلق جملة فينزل كذلك عند وجود الشرط فيقع الثلاث بالاتفاق اذا (١٨٨)
دخلت الدار بخلاف ما اذا تاخرت الاجزية لانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله واذا اتحد حال التعليق لتفاوت
موجب الكلام والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا انها لا تتعرض للترتيب ولا توجيه وما قاله ابو حنيفة رحمه
الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لانه قد علم ان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ومن ضرورة
العطف اثبات الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير طلاقا واتفق كذلك ومن ضرورة الوقوع تفرق
ان لا يقع الا واحدة اذ بها تبين لا الى عدة كما او نجز وقال انت طالق وطالق وطالق ولو لم يعتبر كالمعاد ممنوع
فان الثاني يتعلق بواسطة الاول بعد تمامه باعتبار ان يجعل الثاني شريكا مع الاول في حكم الاول لا
ان يجعل خبر الاول كالمعاد لان الشركة انما يثبت ضرورة افتقار الجملة الناقصة وبما ذكرنا تندفع
الضرورة فلا وجه للمصير الى الزيادة قال رحمه الله فان قيل قد قال اصحابنا رحمهم الله الى قوله
وهذا من باب القران قوله هو اشارة الى اعتراضات اوردت على ما سبق من الكلام وتقريرها
ان يقال قد قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق انها تبين
بطلقة واحدة وهذا يشعر ان الواو للترتيب وقال في باب النكاح من الجامع الكبير اذا زوج فضولي امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا جاز نكاحهما ولو اعتقهما في كلامين
منفصلين بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية وجاز نكاح الاولى وهذا يوهم ان الواو
للترتيب حيث تبطل الثانية في المسئلة الثانية وقوله بغير اذن الزوج قيد اتفاقي ولهذا لم يذكره الامام
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع وفي اصول الفقه لان هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج الى ذلك القيد
وذكر الامام قاضي خان رحمه الله في الجامع ولو تزوج اثنين في عقدة بغير اذن مولاهما فاعتق المولى احداهما بعينه
فاجاز الزوج نكاح الامة لم يجز لان نكاح الامة قد بطل بلاحقة الاجازة لانه لو جمع في عقدة واحدة حرة لا
يصح نكاح الامة فكذا اذا صارت احداهما حرة في حالة البقاء وكذلك لو زوج رجل رجلا امتين بغير اذنه اسرين في
عقدة باذنهما واذن المولى فاعتقت احداهما قال المسئلة على وجوه ثلاثة احدها ان يعتقهما بكلام واحد معا
بان قال انتما حرتان او اعتقتكما فنكاحهما جائز والثاني ان يقول هذه حرة وهذه حرة وهو على وجهين

تفرق

الاجماع

اما ان وصل بينهما بالسكوت او لم يفصل والجواب في الفصلين واحد ان اجاز نكاح الاولى جاز
وان اجاز نكاح الثانية لم يجز وكذا اذا اجاز نكاحهما جميعا جاز نكاح الاولى في كلمتين منفصلتين بان قال
هذه حرة وهذه حرة الفضولي بضم الفا منسوب الى جمع الفضل وهو الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا
خير فيه حتى قيل شعر فضول بلا فضل وسن بلا سنا وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل
بما لا يعنيه فضولي وهو في اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل وفتح الفا خطا كذا في المغرب فان قال
هذه حرة وهذه حرة بواو العطف بطل نكاح الامة الثانية كما في المسألة السابقة وهذا ايضا من باب
الترتيب لان الاولى يعتق قبل التكلم بعتق الثانية وقال في هذا الباب اي في باب النكاح فيمن زوج
اختين رجلا في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغ ذلك التزويج الزوج فاجاز الزوج نكاحهما معا بطل
نكاحهما وان اجاز نكاحها على سبيل التفرق بطل النكاح الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
نكاحهما كانه قال اجزتهما وهذه المسألة الاخيرة توهم ان الواو للمقارنة وقال في كتاب الاقرار من
الجامع الكبير فيمن مات عن ثلاثة اعبد قيمتهم على السوا وعن ابن لا وارث له غيره ذلك الابن فقال الابن
اعتق ابي في مرض موته هذا العبد وهذا العبد وهذا العبد فان اقر الابن به في كلام متصل بان قال
اعتق والدي في مرضه هذا وهذا وهذا من غير سكوت بينها عتق من كل واحد من العبيد ثلثه ويسعى
في ثلثي قيمته لانه جمع بينهم بحرف الجمع وقد وجد في اخره ما يغير اوله وهو حصول كل العتق للاول
فصار كانه قال اعتقهم ابي ولو قال كذلك لعتق من كل واحد منهم ثلثه كذا هذا وانما قيد بانه
الفيه ليكون كل واحد منهم ثلث المال قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع من اصحابنا من
يقول الملفوظ بحرف الجمع وهو الواو كالمجموع بلفظ الجمع فكانه قال اعتقهم والدي وهذا ليس بصحيح وكانه
فان الواو عندنا للعطف وليس له عمل في الجمع ولا في الترتيب ولكنا نقول الكلام بحرف العطف
وفي اخره ما يغير حكم اوله لان اول الكلام يلاقي جميع الثلث للاول ويتغير ذلك باخره فلا يسلم له
الا ثلث الثلث وفي مثله يتوقف الكلام على اخره كما لو الحق باخره شرطا او استثنا ولو قال اعتق والدي
هذا وسكت ثم قال وهذا عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق وهو
يخرج من الثلث ولا يزاحمه في ذلك لان ما بعده لا يغير حقه اذ المغير انما يعمل بشرط الوصل واذا
كان كذلك فيعتق كله ولما اقر للثاني اقر ان الثلث وهو عتق رقبة واحدة بين الاول والثاني نصفان بدل اقر
لكون الاول يزاحم الثاني في ذلك الثلث الا ان الرجوع عن الاول في النصف لا يصح واثبات النصف
للثاني صحيح فيسعى عتق رقبة بينهما ولا يزاحمه الثالث لانه ثم بعد هذا ولما اقر للثالث زعم ان
الثلث وهو عتق رقبة بينهم اثلاث لكن الرجوع في حق الاولين غير صحيح واثبات الثلث له
صحيح فيعتق ثلثه وهذا الذي سنذكره من الصور التي تعتق فيها من كل واحد ثلثه يدل على
ان الواو للقران قال رحمه الله قيل اما في المسألة الاولى وهي مسألة الطلاق الى قوله

ذكر في باب البيان اقول هو جواب عما سبق من الاعتراضات وتقريره ان نقول اما في المسألة
الاولى وهي مسألة الطلاق فقد قال مالك بن انس رضي الله عنه انه يقع منها الثلث وجعل الواو للقران لكنه
ليس كذلك لما ذكرنا ان للقران حرفا موضوعا له وهو مع فلو كان الواو ايضا للقران لادى الى التكرار
وانه خلاف الاصل وانما الواو لمطلق العطف ولذلك لم يقع الطلاق الثاني في غير المدخول بها لان الطلاق
الاول وقع قبل التكلم بالطلاق الثاني لكون الواو لا تدل على المقارنة بالخصوصية ولم يتوقف الكلام على التكلم بالثاني
لانه ليس في اخره ما يغير اوله بل وجد في اخره ما يقرر اوله لان الطلاق الثاني يقرر الطلاق الاول في حق
رفع القيد اذ الطلاق موضوع لرفعه واذا وقع الطلاق الاول سقطت ولاية الزوج لفوات محل التصرف ١٨٩
وهو المرأة لانها بانت لا الى عدة فلم تبق محلا للطلاق الثاني لا لخلل في عبارة الواو اي لا لكون الواو للترتيب
لان الواو لو كان للترتيب لكان مقيدا بالترتيب وفي المقيد نوع خلل بالنسبة الى المطلق اذ المطلق يقع على
الكامل وبيان كماله انه يتناول الترتيب والمقارنة والمقيد لا يتناول المطلق واذا كان كذلك وقع
الطلاق الاول دون الثاني والثالث بناء على هذا لا على ان الواو للترتيب فان قيل وجب ان يحمل الواو على
القران تحرزا عن الغاء كلام المتكلم في حق الطلاق الثاني والثالث قلنا لا يمكن الحمل على ذلك لانه يؤدي الى خلاف
الوضع او الى خلاف الاصل وهو التكرار فان قيل يشكل على ما سبق ذكره ما لو قال لامرأته قبل الدخول بها
انت طالق واحدة وعشرين فانها تطلق ثلاثا عندنا خلافا لزفر رحمه الله مع وجود حرف العطف بين الطلاق
الاول والثاني وليس في اخره ما يغير اوله وكذا لو قال لها انت طالق واحدة ونصفا كانت طالقا
ثنتين عندنا ولم يعتبر بالواو قلنا جعل هذا الكلام في الكل بمنزلة كلام واحد لا واو فيه لما ان هذه
الجمل من الكلام ليس لها صيغة بدون الواو التي هي او جزء منها فجعلت لذلك بمنزلة تركيب كلام لا واو
فيه كما لو قال انت طالق احد عشر طلاقا وهناك تطلق ثلاثا بالاتفاق فكذا في غيره كذا في المبسوط
واما في مسألة نكاح الامتين فان بطلان نكاح الثانية منهما دون الاولى ليس براجع الى ان الواو للترتيب
بل الى امر اخر وهو ان الكلام المشتمل على الجمل المعطوف بعضها على بعض يتوقف صدر الكلام
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واذا لم يكن في اخره ذلك فلا يتوقف وفيما نحن فيه عتق الثانية
لا يغير عتق الاولى فلا يتوقف صدر الكلام على اخره واذا لم يتوقف تعتق الاولى قبل التكلم بعتق
الثانية لصدوره من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية وعتق الاولى يبطل محلية توقف اذ
النكاح في حق الامة الثانية اذ لا حل للامة في حالة الانضمام الى الحرة حال التوقف وهي ما اذا جمع بين
الحرة والامة في عقد واحد او تزوج امة على حرة واذا كان كذلك لا يتوقف نكاح الامة مع نكاح الحرة فبطل
النكاح الثاني قبل التكلم بعتق الثانية واذا بطلت محلية التوقف لم يعمل التدارك بعد عتقها لفوات محل
النكاح في حكم التوقف ولان الباطل لا يعود فلذلك نفذ نكاح الاولى دون الثانية لا لكون الواو للترتيب

لما سبق من الادلة على ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولان الواو غير متعرضة للقران فلا يبطل نكاحها وانما تبطل نكاح الثانية لما قررناه انفا واما في نكاح الاختين فان نكاحهما جميعا قد بطلا لا لكون الواو
العطف يقتضي القران بل لامر اخر وهو ان صدر الكلام توقف على اخره لان صدر الكلام موضوع لجواز
النكاح واذا اتصل بصدر الكلام اخره بمنزلة الشرط والاستثنا فان اول الكلام يتوقف على اخره اذا
كان في اخره شرط او استثنا كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ان دخلت الدار او ان شا الله فان اول
الكلام فيهما يتوقف على اخرها بشرط الوصل لما سياتي بيانه في باب البيان ان شا الله تعالى ان بيان
التغيير انما يصح اذا كان موصولا لا مفصولا واذا كان كذلك صار كانه قال اجزت نكاحها
وما ذكرناه لا يوجد في قول الرجل لامراته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها لان صدر الكلام
فيه لا يتوقف على اخره اذ ليس في اخره ما يغير اوله فيقع الطلاق الاولى قبل التكلم بالطلاق الثاني فتبين
لا الى عدة فلا تقع الثاني والثالث وكذلك في مسئلة النكاح الاستين لا يتغير صدر الكلام باخره اذ
عتق الامة الثانية ان ضم الى الاولى اذ لو كان مغيرا له لا يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن
الوجود الى العدم لان عتقها لا يسلب جواز عتق الاولى فلا يكون اخره مغيرا لاوله اذ لو كان مغيرا له
لتغير كما في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانه لولا استثنا المائة لوجب عليه الالف كامله فاذا الحقه
استثنا المائة تغير اول الكلام من وجود وجوب المائة الى عدمه فتوقف اول الكلام على اخره لوجود
المغير في اخره ولما لم يتغير اول الكلام في مسئلة الاستين باخره لم يتوقف اول الكلام على اخره
فان قيل نكاح الاختين في عقدة واحدة لا يجوز ولو عقد نكاحهما بطريق الفضولي في عقدتين
متفرقتين لتوقف نكاحهما وكذلك نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان بطريق الفضولي لا يتوقف نكاح
الامة ويجب ان يتوقف نكاحها كما يتوقف نكاح الاختين بل اولى لان نكاح الاختين لا يجوز اصلا تقدم
نكاح احديهما على نكاح الاخرى او اجتمعا ونكاح الامة اذا كان متقدما على نكاح الحرة يجوز فما وجه الفرق
قلنا وجه الفرق نشا من صيغة النص ففي نكاح الاختين اضاف الحرمة الى المباشرين بقوله تعالى وان
تجمعوا الا الى المحل خارجا عن محلية النكاح بل الحرام هو فعل الجمع والفعل لم يوجد من الزوج في نكاح
الفضولي فلم تكن الحرمة في حقه ثابتة فتتوقف واما نكاح الامة على الحرة فقد اخرج النبي صلى الله عليه
وسلم الامة في ذلك غير محلية النكاح بقوله لا تنكح الامة على الحرة فلا تحل عليها بوجه من الوجوه
ولما توقف نكاحها على نكاح الحرة كان نكاح الامة على الحرة من وجه وهو لا يجوز وهذا المعرف بين
الاصل وهو ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتدا والبقا فيه سوا وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام
يتغير باخره فكانت مثل نكاح الاختين اذ في اخره ما يغير موجب صدره لان موجب صدره
عتقه بلا سعاية اذا كان الاقرار في كلام موصول فان انضم الاخر الى الاول تغير صدر الكلام

عن عتق

عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى بمنزلة المكاتب عنده فتغير به حكم اصل العتق
وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يتغير صدر الكلام عن براءة الذمة الى شغلها بدين السعاية فلذلك توقف
صدر الكلام على اخره لا لان الواو للقران ولهذا قلنا ان قول محمد بن الحسن رحمه الله في الجامع الصغير في كتاب
الصلاة وينوي من عن يمينه من الرجال والنسا والحفظة اي وينوي الامام في التسليمة الاولى الذي عن يمينه من
هولا المذكورين الى قوله ذلك لا يوجب ترتيبا اذ الترتيب في النية لا يتحقق فعرفنا ان المراد انه يجمعهم في نيته
كذا قاله شمس الائمة السرخسي رحمه الله وكذا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله لا يوجب ترتيبا
ايضا اذ المراد بالاية اثبات انهما من الشعاير لان الترتيب انما يكون في الافعال لا في الاعيان وانما ثبت وجوب
(١٩٠) السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما اي بالصفا والمروة فان نفيه تستعمل للاباحة
وذلك ينبغي ان يكون الركن سعيا السعي ركنا او واجبا ويبقى الاباحة الا انا عدلنا عن الاباحة الى الايجاب
بدليل الاجماع لكن السعي لا ينفك عن ترتيب وتقديم الصفا في الذكر بقوله تعالى ان الصفا يدل على قوة التقدم
في الذكر ظاهرا لاعلى ان الواو توجب الترتيب وهذا يصلح للترجيح فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات
الناس ان البداية تدل على زيادة العناية فيظهر بها نوع قوة صالحة للترجيح فرجح بما ذكرناه فيرجح ابتدا
السعي من الصفا بذلك وصار الترتيب وهو الابتدا في السعي بالصفا واجبا بفعله صلى الله عليه وسلم لا بالواو
في الاية فان قيل افعال النبي عليه السلام غير موجبة عندنا الا بامر فكيف يجب السعي بفعله قلنا نعم
كذلك الا ان فعله هنا صار بيانا لمجمل قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا لان السعي
بين الشيئين لا بد ان يكون له مقدم ومؤخر وهو مجمل فتبين عليه السلام ذلك بفعله في تقديم الصفا على
المروة في السعي ولان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على الشي بدون الترك يدل على الوجوب لا مجرد الفعل
وما سبق في الاية كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل اذا لم يسع الثلث لها انه يبدا بما بدا به
الميت لان ما بدا به للدلالة على قوة الاهتمام فصلح هو للترجيح وذلك كالوصية ببنا الرباطات والسقاية
والمساجد وانما قيد بالنوافل لانه اذا اوصى باشيا من الفرايض والنوافل واخر الفرايض كالزكوة
فانه يقدم الفرايض على النوافل وان اخرها الموصي لما عرف واما قول الرجل لفلان علي مائة ودرهم ومائة
وثوب الى اخره فان اختلاف الحكم في هذه المسايل حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة
اثوابا وشياها وعبيدا في اخواتها ليس بمبني على حكم واو العطف الدالة على المغايرة حتى يقال العطف
يقتضي المغايرة ومع ذلك قد اختلف الامر لانه لو كان مبنيا على الواو لكانت المائة من جنس المعطوف كما في
المفصول كاملة بخبرها الى قوله والراسخون في العلم اقول قد تدخل الواو بين جملتين احديهما كاملة بخبرها والاخرى
ناقصة فتجب المشاركة في الخبر وتسمى هذه واو العطف بالاتفاق واما اذا دخلت الواو بين جملتين كاملتين
بخبرهما فلا تجب بالعطف المشاركة في الخبر كما اذا قال الرجل زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان عمرة تطلق

واحدة، واختلف المشايخ في هذه الواو هي للعطف ام لا فقال بعض مشايخنا هي واو الابتدا لا واو العطف
وقيل هي واو النظم دخلت لحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى في حكم القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
فانه ابتدا عندنا دون العطف لان قوله تعالى فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا جملتان انشائيتان وقوله تعالى
واولئك هم الفاسقون جملة خبرية وعطف الجملة الخبرية على الانشائية غير جايز ولان فاجلدوا امر للائمة
ولا تقبلوا نهي عن فعل هو خطاب للائمة ايضا واولئك هم الفاسقون اثبات وصف لهم فلا
يتحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم ليسوغ عطفه عليه ولان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بيان
لجريمتهم وما تقدم بيان للواجب بالجريمة ولا يتحقق عطف الجريمة على الواجب بها ولهذا لا يقال جلد فلان
وذلك لان واو العطف هي التي توجب الشركة في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهذه لا توجب الشركة
فلا تكون هذه الواو واو العطف وانما هي واو الابتدا والصحيح انها للعطف على ما اصلنا ولهذا قال المصنف
رحمه الله وهذا تحصيل من الكلام اي ما سمي من واو الابتدا او واو النظم زيادة من الكلام لكونه على خلاف الاصل
لان الواو للعطف اصالة لكن الشركة في الخبر ليست من ضرورة العطف ومن موجباته الاصلية بل لافتقار الجملة
الثانية اذا كانت ناقصة فاما اذا كانت كاملة فقد ذهب دليل الشركة في الخبر وهو الافتقار لكون الخبر موجودا
فبقي اصل العطف لانعدام دليل زواله ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الجملة الاولى وهي الكاملة
في الذي تم به الاولى بعينه من الخبر الا اذا لم يكن كما في قوله هذه طالق وهذه لان خبر الاول يصلح خبر الثاني
فتشارك الجملة الناقصة الجملة الاولى فيما تم به بعينه ضرورة ثبوت الشركة لا ان تكون مستقلة بخبرها
لان الحاجة تندفع بذلك ولانه لو افردت بالخبر لم يكن ذلك شركة في خبر الجملة الاولى لانها تصير حينيذ جملة
كاملة بخلاف ما اذا لم يصلح خبر الاولى خبرا للثانية لمغايرتها كما في قوله انت طالق وعبدي حر فانه لا بد من الاستقلال
بالخبر حينيذ فان قيل يرد على هذا قوله هذه طالق ثلثا وهذه فان الثانية تطلق ثلثا وان كان الخبر صالحا لهما جميعا
بان يقسم الثلث عليهما ومع ذلك لم يجعل كذلك بل افردت الثانية بالخبر من غير ضرورة قلنا لا يمكن ذلك لان
الثلاث محرمة للمحل حرمة غليظة وعند القسمة لا تكون محرمة للمحل فتقع على خلاف ما اوقع الزوج وهذا لان
الطلاق اذا قرن بالعدد كان الاعتبار للعدد لا لقوله انت طالق حتى اذا ماتت المراة قبل قوله ثلثا لا يقع
الطلاق بقوله انت طالق وان صادفها في حالة الحيوة ولان عند القسمة يصيب كل واحدة منهما طلاق ونصف
فيتكامل فيقع عليهما اربع تطليقات وانه يودي الى خلاف ما اوقعه الزوج فلما لم يقبل خبر الاولى الشركة
اضمرت للثانية مثل خبر الاولى ضرورة ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق ان الطلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط الذي تعلق به الاول بعينه حتى لو دخلت الدار وقعت
تطليقتان ولا يقتضي الطلاق الثاني الاستبداد اي الاستقلال بالشرط كان القايل اعاد الشرط اي افرد
الطلاق الثاني بشرط على حدة اذ لو كان الشرط كالمعاد في الجملة الثانية لوجب ان تقع تطليقتان عند ابي حنيفة

رحمه الله كما لو صرح بذلك وقال ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق فانه يقع
فيه تطليقتان بالاتفاق وكذا لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق ان الطلاق في الثاني
يتعلق بالشرط المذكور بعينه حتى لو دخلت الاولى طلقتا ولا يقتضي الاستقلال بالشرط كانه قال
وفلانة ان دخلت الدار لان الاشتراك انما كان لضرورة الحاجة وهي تندفع بتعليق الطلاق الثاني بالشرط
الاول بعينه فلا يتعلق بشرط اخر على حدة ولهذا ينزل الجزا الثاني بوجود الشرط الاول فيما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة ولو كانت الثانية مستبدة بالشرط لما طلقت فلانة بدخول الاولى
الدار وانما يصار الى هذا اي الى الاستبداد في الخبر لضرورة استحالة الشركة كما في قولك جاني زيد
وعمرو فان الثاني وهو المعطوف يختص بمجي على حدة لان المشاركة في مجي واحد غير متصور لاستحالة ان يجتمع
شخصان في مجي واحد لكونه عرضا لا يبقى فلهذه الضرورة افردنا الثاني بمثل خبر الاول بعينه وان كان
(١٦١) هو الاصل كما في قولك لفلان علي الف درهم ولفلان فان الالف الواحدة بينهما فصار الثاني اي افراد الكلام
الثاني وهو الجملة الثانية بخبر على حدة ضروريا لاستحالة الاشتراك في خبر الاول وصار الاول وهو اشتراك
الجملة الناقصة في عين ما تم به الكلام الاول اصليا كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق او فانت
طالق وفلانة ونحو ذلك واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصة القذف فالواو فيه لعطف
الجملة الكاملة على الجملة الكاملة لا للابتدا كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله لانه لا يصلح جزا اذ هو حكاية
عن حال قايمة بهم وهي انهم خرجوا عن امر ربهم والجزا ما يقام به ابتدا بولاية الامام فكانت هذه الجملة
في حق الجزا في حكم المبتدا فلا تلحق بالجملة الاولى وهي قوله تعالى فاجلدوا بخلاف قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فانه وان كان تاما لكن من حيث انه يصلح جزا واحدا مفتقرا الى الشرط وهو العجز عن اقامة
البينة فجعل ملحقا بالاول وهو فاجلدوا فلذلك تعلق بعين ما تعلق به الجلد وانما قلنا ان رد الشهادة
يصلح جزا لانه ايلام كالجلد فكان قوله تعالى ولا تقبلوا معطوفا على فاجلدوا وكانا بمنزلة حد واحد
وذلك لان القاذف هتك ستر العفيف بالقول فيهتك ستر قوله ورد شهادته جزا وفاقا لكنه عائد
ظهوره ايضا لان الزواجر وضعت للمنع فان الكسوفي المحرم ما لا والليم يقع فيه وبركته وحق الليم ان
يزجر بالجلد لما انه لم يزجره السمع ورد الشهادة ايلام عقلي حسي لا يكترث به اليم فيقذف المحصنات
ويشيع الفاحشات والشهادة تقع اوقاتا فلو اكتفي بردها حسي لا يشهد القاذف اصلا فلا يظهر
في حقه اثر رد الشهادة فلا يقع به خبر المقذوف وزجر القاذف واذا كان كذلك فكان قوله تعالى ولا
تقبلوا عطفا على فاجلدوا لما بيانه ولانهما خطابان للائمة فكانت كل واحدة من الجملتين احدى تجزيه
صاحبته كما جعل ثم في قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهدا للعطف على الجملة الاولى وهي قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات حتى يشترط العجز في رد الشهادة لان الرمي في الجملة الاولى

مترددا بين جنبه وهتك ستر فظهر الحسبة من القذف باحضار الشهود فاذا احضرها دل ان
القذف كان حسبة واذا عجز عن احضارها دل انه كان هتكا فيعاقب بعقوبة الهتك اما مجرد الرمي
لا يرد شهادته لانه لم يعلم بعد هتك العرض فاني يعتو به القذف وقوله تعالى واوليك هم الفاسقون
عطف على قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا عطف جملة كاملة على جملة كاملة ولا يلزم الاشتراك
في الجزا لكون المعطوف لا يصلح للجزا لما سبق واما قولهم ان قوله تعالى واوليك هم الفاسقون جملة
خبرية وما قبله جملة انشائية ولا يصح عطف الخبرية على الانشائية فمقول المنظور اليه في هذا العطف
يجوز ان يكون حال الرامين وهو كونهم فاسقين عند الله تعالى على وجه التاكيد وحالهم عند الاية
وهو كونهم غير مقبولي الشهادة على وجه التابيد كما اجاز جار الله العلامة عطف قوله وبشر الذين
امنوا وعملوا الصالحات الاية على ما قبله من الجملة الخبرية وهي قوله تعالى اعدت للكافرين وقال ليس
الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف
هو جملة وصف ثواب المومنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما يقول زيد يعاقب
بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وكذا قوله ان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله
الباطل من عطف الجملة على الجملة فان قيل ان كان قوله تعالى ويمح الله الباطل جملة مستقلة فما بال الواو
ساقطة في الجملة قلنا هي ساقطة للتطرف كما في قوله تعالى ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله
سندع الزبانية وهو الخبر المتعال لا العطف على المجزوم ولذلك يوقف عليه بالواو ولو كان مجزوما
لوقف عليه بدون الواو وعلى ان الواو في يمح مثبتة في بعض المصاحف وعلى هذا لا يكون المعطوف
داخلا في جزا الشرط بل هو جملة اخرى مستقلة وهذا لان يمحو الله الباطل غير متعلق بمشيئته
بل يمحوه على جهة الاطلاق بدليل قوله تعالى ليحق الحق ويبطل الباطل ولان قوله تعالى فيما بعده ويحق
الحق بكلماته مرفوع فنعلم ان المعطوف وهو يمح الله الباطل مرفوع ايضا قال قتادة رحمه الله فان
يشا الله يختم على قلبك اي ينسك القران فلا تبلغه ولا يكذبونك وقال مقاتل اي يختم الصدر حتى لا
تجد غصة التكذيب وكذا قوله تعالى والراسخون في العلم عطف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
عطف جملة على جملة على قول من يوجب الوقف على قوله الا الله وقد تقدم على ذلك كلام في اوايل كتابنا
قال ـــــــ رحمه الله وقد يستعار الواو للحال الى قوله وتبقى المضاربة عامة اقول ـــــ قد
تستعار الواو العاطفة للحال لكون معنى الجمع ثابتا فيهما اذ الواو تدل على الجمع المطلق والحال جامع ذا الحال
فان الحال في الحقيقة صفة لذي الحال والصفة جامع الموصوف وهذا الذي ذكرناه وهو ان الحال جامع
ذا الحال معنى يناسب معنى الواو ولان الواو لمطلق الجمع واطلاق الجمع يحتمل اجتماع الحال مع ذي الحال
اذ مطلق الجمع يحتمل اجتماع الحال مع ذي الحال اذ مطلق الجمع يحتمل الجمع المكيف فصحت استعارة الواو

العاطفة

العاطفة اصالة للحال اذا لم يمكن حملها على اصلها وفي الكلام دلالة على الحال من ذلك قوله تعالى حتى اذا
جاوها وفتحت ابوابها اي جاوها حال كون ابوابها مفتوحة لان الاية سيقت في بيان الاكرام لاهل الاسلام ولهذا
حذف شطر الجملة المحكية بعد حتى وهو كان ما كان لينادي ان الجزا شي لا يحيط به الوصف فلو لم تجعل الواو للحال لم تدل
على ان ابوابها مفتوحة حال وصولهم اليها لانه مجرد اخبار عن الفتح حينئذ واللايق بشان الكرما ان تكون ابواب
مضيفهم مفتوحة دون ورودهم التي مظنة التبجيل والتعظيم مفتوحة حال وصول الضيفان اليها ولهذا قال الله تعالى وسيق
الذين اتقوا بلفظ السوق والمراد والله اعلم سوق مراكبهم اذ لا يذهب بهم الى دار الكرامة والرضوان
الا راكبين كما يفعل بالاشراف من الوافدين على الملوك وقال تعالى في حق الكفار حتى اذا جاوها فتحت
ابوابها من غير واو اذ اللايق بالكريم ان يكون تعذيبه في حق اهله متاخرا وانما ذكر بلفظ الماضي وان كان هو
المستقبل تنزيلا للامر المتوقع لا محالة بمنزلة الواقع كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة ونادى اصحاب
اصحاب الاعراف واتى امر الله وغير ذلك ويويد ما قلناه ما ذكره جار الله العلامة في هذه الاية في
الكشاف وقيل حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها اي مع فتح ابوابها وقيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول ١٩٢
اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب فلذلك جي بالواو
وكانه قيل حتى اذا جاوها وقد فتحت ابوابها والمراد بسوق اهل النار طردهم اليها بالهوان والعنف
كما يفعل بالاسارى والخارجين على السلطان اذا سيقوا الى حبس او قتل والمراد بسوق اهل الجنة
سوق مراكبهم لانه لا يذهب بهم الا راكبين اسراعا بهم الى دار الكرامة والرضوان كما يفعل بمن يشرف
ويكرم من الوافدين على بعض الملوك فشتان ما بين السوقين واختلفت مشايخ اصحابنا رحمهم الله على هذا
الاصل فقالوا في رجل قال لعبده اد الي الفا وانت حر اي كانت حرا في حال اداء الالف لان الواو للحال حتى لا يعتق
العبد الا باداء الالف حيث جعل الحرية حالا للاداء فلا يثبت الا داء الا انها معولة للاداء والمعول لا يوجد الا
بعد وجود العامل او لان الاحوال شروط كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت حر فيجعل الركوب
شرطا ايضا كالدخول كذا قيل فان قيل ذكر في المبسوط في قوله اد الي الفا وانت حر في حال
الاداء فما وجه هذا التفسير والاداء انما دخلت على قوله انت حر وهو قد جعل معنى الحال في الاداء
قلنا لما كان هذا المجموع عبارة عن كلام واحد جاز تقديم المؤخر وتاخير المقدم على حسب ما يودي
اليه معنى الكلام الا ترى الى ما ذكر في الجامع رجل قال كل امراة اتزوجها ان دخلت الدار فهي
طالق ثم تزوج امراة ثم دخل الدار ثم تزوج اخرى تطلق التي تزوجها بعد الدخول خاصة
على طريق التقديم والتاخير فصار كانه قال ان دخلت الدار فكل امراة اتزوجها فهي طالق كما في قوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ثم معنى الكلام يسوق الى ما ذكره في المبسوط لان ظاهر هذا
الكلام انما يذكر للتحريض على اداء المال ولا يتاتى ذلك الا على ذلك التقدير واذا كان كذلك

كانت الواو فيما نحن فيه للحال لا للعطف لان العطف ليس بمراد فيه مع ان عطف الجملة الخبرية
على انشائية غير جائز وكذلك من قال للحربي انزل وانت امن انه لا يامن حتى ينزل لان الواو فيه
للحال وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة او انت تصلين او انت مصلية
انها تطلق في الحال لان الواو لعطف الجملة على الجملة لكونها للعطف اصالة وليس في الكلام ما ينافي
العطف فلا يكون المرض شرطا لوقوع الطلاق لكن الواو تحتمل الحال فاذا نوى بها واو الحال وقال عنيت
اذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فان هذا اللفظ يذكر ويراد به الحال يقال
دخلت على فلان وهو يفعل كذا اي في تلك الحالة فكانه قال في حال مرضك وحال اشتغالك بالصلاة
فيتعلق الطلاق بالمرض والصلاة ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ولو قال انت طالق مصلية
تطلق في الحال وان قال عنيت اذا صليت دين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال لمعنى الحال واهل
النحو يقولون ان قال مصلية بالرفع لا يدين فيما بينه وبين الله تعالى وان قال بالنصب يصدق في
القضاء ايضا وهو نصب على الحال وكذا قوله انت طالق مريضة صدق في القضاء اذا قال عنيت
اذا مرضت وعند الفقهاء رحمهم الله يدين فيما بينه وبين الله تعالى وقالوا في المضاربة اذا قال رجل
لاخر خذ هذه الالف واعمل بها مضاربة في البز فهذه الواو لعطف الجملة على الجملة لا للحال
حتى لا يصير عمل البز شرطا ولا يتقيد بتصرفه به بل يصير هو مشورة وتبقى المضاربة عامة
للمضارب ان يتجر في الالف ما بدا له من وجوه التجارات اذ الواو للعطف اصالة فلا يتغير هذا
العطف الا بطلاق الثابت باول الكلام فان قيل لما ذا لم تجعل الواو لمعنى الحال كما في قوله اد الي
الفا وانت حر قلنا لانه لا تصلح للحال هنا وحال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد
الاخذ مع ان الواو تستعار للحال مجازا وانما يصار اليه للحاجة الى تصحيح الكلام والكلام صحيح هنا
باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز كذا في المبسوط قال [illegible] رحمه الله الى ع
واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني ولك علي الف درهم الى قوله والكلام يحتمل الحال ايضا
اقول اختلف علماؤنا رحمهم الله في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها
وجب له الالف عليها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حملا للواو في قولها ولك الف درهم على
المعاوضة وعند ابي حنيفة رحمه الله لم يجب له شيء حملا للواو على عطف الجملة على الجملة
في تقريرهما الا طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعير هو للباء في القسم
فان قوله والله بدل من قوله بالله لكونهما من مخرج واحد فحمل الواو على هذا المجاز وهو ان الواو
بدل من الباء بدليل دل عليه وهو حالة المعاوضة فان الخلع عقد معاوضة وفي المعاوضات لا

يعطف

لا يعطف احد العوضين على الآخر بل يلصق احدهما بالآخر كما لو قال احمل هذا الطعام او المتاع الى
منزلي ولك الف درهم فان الواو فيه تحمل على الباء اي احمله بدرهم والطريق الثاني ان الواو في قولها ولك الف
درهم للحال كانها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي الف درهم للحال كانها قالت طلقني في حال ما يكون
لك علي الف درهم بسبب دلالة حال المعاوضة عليه واذا كان كذلك يصير كون الواو للحال شرطا في الطريق
الثاني لان الاحوال شروط معنى فلا تطلق الا بوجوب الالف وكذا يصير بدلا وحينئذ يتوزع اجزاء
العوض على المعوض كما عرف في قولها طلقني ثلاثا بالف وفي الطريق الاول لا يتوزع لما عرف ان اجزاء
الشرط لا يتوزع على اجزاء المشروط ونظير الطريق الثاني قول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر
وقول الغازي للحربي انزل وانت امن فان الواو فيها للحال كما مر تقريره بخلاف المضاربة فان رب
المال اذا قال للمضارب خذ هذا المال تضارب بالنصف واعمل به فانه لا يجعل الواو فيه عبارة عن الباء
اذ لا معنى للباء هنا وهو المعاوضة لانه لا يصح ان يقال خذ هذا المال مضاربة باعمل في البز
١٩٣ وانما حمل الواو في مسالة الخلاف وهي قولها طلقني ولك الف درهم على الحال بدلالة المعاوضة كما مر بيانه
ولم توجد تلك الدلالة في مسالة المضاربة فلم يحمل الواو فيها على الحال ايضا وقال ابو حنيفة رحمه الله
الواو للعطف حقيقة فلا تترك الحقيقة الا بدليل ولا تصلح المعاوضة دليلا على ترك الحقيقة لان
المعاوضة في الطلاق امر زائد فان الطلاق في الغالب يكون بغير عوض وقوله لان ذلك في الطلاق
اشارة الى المعاوضة هنا وبل لما ذكرنا وحمل المعاوضة الى العوض او بسبب الخبر وهو امر زائد
وقوله الا ترى ايضاح لقوله ان ذلك في الطلاق امر زائد وذلك ان الطلاق اذا دخله العوض
كان يمينا من جانب الزوج حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها وفي المعاوضات الاصلية يمكن الرجوع
قبل قبول الخصم فكانت المعاوضة في الطلاق امرا زائدا لا اصليا فلم يستقم ترك الاصل وهو
الحقيقة بدلالة امر زائد على ما وضع له في الاصل بخلاف ما ذكر من مسالة الاجارة وهي قوله
احمل هذا الطعام الى منزلي ولك الف درهم لان الاجارة عقد مشروع ببدل فكانت المعاوضة
فيه اصلية كسائر البيوع فامكن حمل اللفظ فيها على المجاز بدلالة معنى المعاوضة في الاجارة
واما الواو في قولها ولك الف درهم لا يمكن حملها على الحال لان الحال حقيقة فعل مضارع او اسم
فاعل كقولك زيد يتكلم او راكبا اذ الحال صفة لذي الحال في المعنى وهي انما يثبت بطريق الحقيقة
فيما ذكرنا من المثالين واما ما جاء من الحال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل من الجمل الاسمية والظرفية
كقولهم كلمته فوه الى في ولقيته عليه جبة وشي فعلى تقدير اسم الفاعل وهو مشافها ومستقرا عليه جبة
وشي واما قوله اد الي الفا وانت حر فالحال لان حرا صفة مشبهة بمعنى اسم الفاعل فان معناه خالص
من الرق يقال طين حر اي خالص فكانه قال وانت عتيق وصدر الكلام فيما نحن فيه وهو اول قوله

ادا الى الفا وانت حر غير مقيد شيئا الا شرطا للتحرير باخره فانه يصير به تعليقا للعتق باداء الالف
حمل الواو فيه على الحال لانه في معنى الشرط فان الاحوال شروط معنى كما في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فانه يجعل الركوب شرطا كالدخول ويتحقق دلالة ان الحرية لما كانت حالا للاداء لا تسبق الاداء
لان الحال اسم لما يجرا على الذات لكونها صفة فكانت طارية لا سابقة فيقتضي سبق الاداء لان الحال اسم
لما يجرا على الذات لكونها صفة حالة فلا يعتق العبد قبل الاداء واذا كان الحال بمعنى الشرط كان اول الكلام
يناسب صدره فناسب ان يكون الواو للحال وقوله انت طالق كلام مفيد بنفسه وانت مريضة يحتمل
الحال لان حالة المرض حالة عدم الاستمتاع فعسى ان يقابلها بالطلاق فصحت نية الحال اذ الكلام صالح
للحال لكون المريضة صفة مشبهة واما قوله اد الى الفا لا يصلح ضريبة لان الضريبة في الاصطلاح
لم يجز جعلها الفا لانها لا تزيد في العادة على عشرين او ثلثين ولانها لا تكون من غير عقد واصطلاح
بينهما ولانها انما تكون منجمة وهذا مطلق فكان ذلك دليلا ظاهرا او امارة بينة على ان اداء الالف
شرط للتحرير فجعل دليلا على الثاني للحال فكانت الواو بهذه الدلالة للحال الحرية على العبد وقوله
في باب المضاربة واعمل به في البز لا يصلح حالا للاخذ اي مقيدا لفعل الامر وهو خذ لان الاصل في
المضاربة هو العموم في التصرف والاطلاق يحصل الربح ولهذا تنعقد مضاربة عند الاطلاق
وان كانت وكالة في الاول على ما عرف والوكالة على شرا شي مطلقا لا تصح فظهر ان الاطلاق هو الاصل
في المضاربة فاذن لا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني في قوله خذ هذا
المال وهو اعمل به في البز مع ان قوله واعمل به ليس يصلح للحال لان العمل منتظر معدوم غير
ثابت لاخذ المال مضاربه فلا يجعل الواو فيه للحال بل للعطف وللمشورة فلم يتقيد الاول
بالثاني وقوله انزل وانت امن فيه دلالة على الحال لان الامان انما يراد لاعلاء كلمة الله تعالى والدعوة
الى الايمان ليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه وشعائر الشرع فيفضي ذلك الى اسلامه قال الله
تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وبالنزول على الامان عسى ان
يظهر ذلك المراد فكان الظاهر الحال في ذلك الكلام ليصير الامان معلقا بالنزول الينا تحصيلا
للمقاصد المذكورة وهذا الكلام وهو انت امن يحتمل الحال ايضا لان الامن اسم دال مع ان فيه دلالة
على الحال لان الامان يصلح وصفا للنازل كالحرية فانها تصلح وصفا للعبد في قوله وانت حر فان قيل
ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن قولهما لا يستقيم ههنا حمل الواو على العطف الذي هو حقيقته لانه لا يعطف
احد العوضين على الاخر بل يلصق احدهما بالاخر وذلك معنى الباء فكان مستعارا له قلنا قال بل
يستقيم اجرا الواو على حقيقته التي هي العطف فان معنى قولها طلقني ولك الف درهم ولك الف
درهم في بيتك فلا حاجة لك الى بل لك سعة ان تتزوج غيري او تشتري جارية فكان هو عطف

الجملة

الجملة على الجملة وفي عطف الجمل بعضها على بعض لا يطلب تمام المناسبة او بمعنى الابتدا فيكون وعدا
منها ايتاء المال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم ولان اكثر ما في الباب ان يكون حرف الواو محتملا لما ذكرنا
والمال لا يجب بالشك كذا اشار اليه في المبسوط قال [redacted] رحمه الله واما الفا فانه للوصل والتعقيب
الى قوله من غير تراخ اقول الفا للعطف وموجبه التعقيب بصفة الوصل حتى ان المعطوف بالفا لا
يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف ذلك الزمان نظرا الى التعقيب والترتيب ولهذا كانت العرب
تستعمل الفا في الجزا وتشبه حرف الجزا لان نزول الجزا مرتب على وجود الشرط من غير فصل
وكذا تستعمل الفا في احكام العلل اي تستعمل لعطف الحكم على العلة يقال جا الشتا فتاهب وضرب
فاوجع اي بملك الضرب واطعم فاشبع اي بملك الاطعام لكون الحكم مترتبا على العلة ويقال اشتريت
(١٩٤) كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما تبين بما سبق ان وجوه
العطف منقسمة على صلاته اي حروفه وكلماته وانما سماها صلات العطف لانه لا وجود للعطف في الخارج
بدون هذه الوجوه وهي القران والوصل مع التعقيب او الفصل مع الترتيب لكون مطلق العطف
امرا كليا لا وجود له في الخارج الا في ضمن جزئي فلا وجود لمطلق العطف الا بصلته كما لا وجود للموصول
بدون صلته وكذا لا تحقق لكل واحد من الوجوه المذكورة الا بصلاته لا بد من ان يكون الفا محققا
بما هو موضوع له حقيقة وهو التعقيب ولهذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لاخر بعت منك
هذا العبد بالف درهم فقال المشتري فهو حر ان قوله فهو حر قبول للبيع ثم اعتاق بعده ولو قال
هو حر او وهو حر او وهو حر لم يجز البيع ويكون ذلك ردا للايجاب لا قبولا له فلا يعتق وقال اصحابنا
رحمهم الله فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه
قميصا ان الخياط يضمن قيمة الثوب لان الفا للوصل مع التعقيب فكانه قال فان كفاني قميصا فاقطعه
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يكون ضامنا لوجود الاذن مطلقا ولو قال
وقال بعض مشايخنا رحمهم الله فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق فطالق فدخلت الدار انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله باعتبار جعل الفا مستعارا
عن الواو لمقاربة بينهما من حيث العطف قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في اصوله والاصح
عندي انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفا للتعقيب فيثبت به ترتيب بين الثانية والاولى
في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن ايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا يصار الى
المجاز قال والدليل على ان الصحيح هذا ما قال في الجامع فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فدخلت
هذه الدار الاخرى فانت طالق ان الشرط ان تدخل الاخيرة بعد دخول الدار الاولى من غير تراخ
حتى لو دخلت الثانية قبل الاولى ثم دخلت في الاولى لم تطلق لانه لم يتحقق التعقيب بخلاف ما لو

قال ودخلت هذه الدار واشار المصنف رحمه الله الى الصحيح بقوله انه يقع على الترتيب
فتبين بالاول اي بالطلاق الاول وكذلك اختص الفا بعطف الحكم على العلل كما ذكرنا امثلته وقال
صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشرى وذلك
دليل على ان كون الولد معتقا حكم للشرى بواسطة الملك لا الاعتاق يستحيل ان يكون حكما للشرى ان م
بلا واسطة لان الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون اثبات الملك ازالة له لكن
الشرى حكمه الملك والملك في القريب سبب للعتق فكان العتق حكم الشرى بواسطة الملك والحكم كما يضاف
الى العلة يضاف الى علة العلة ولكون الفا للوصل مع التعقيب قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه
الدار فعبدي حر ان شرط الحنث ان تدخل المراة الدار الاخرى بعد الاولى من غير تراخ ومهلة لاقتضا الفا
ذلك قال [redacted] رحمه الله وقد تدخل الفا على العلل ايضا الى قوله والحقيقة احق ما امكن اقول من حق
الفا ان تدخل على الاحكام كما مر ذكره دون العلل لان الحكم يعقب علته من غير عكس والفا للتعقيب وقد
تدخل على العلل ايضا اذا كان ما ذكر من العلل مما يحتمل الامتداد فيصير بمعنى المتراخي من الحكم فيحصل التعقيب
بالنسبة الى زمان بقاء العلة وابتدا الحكم واذا كان كذلك فيجوز دخول الفا في مثل هذه العلة نظير ذلك ما
يقول الرجل لغيره ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت فان حصول الغوث يبقى بعد الحكم وهو ابشر
فيحصل التعقيب ثم الابشار قد يكون متعديا وقد يكون لازما بمعنى الفرح يقال بشرته بمولود
فابشر ابشارا ومنه قوله تعالى وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وههنا لازم والغوث المغيث
وانما يقال هذا عند ظهور الفرح حال ضيق الامر وتبين اليسر عند العسر واذا كانت العلة مما لا
تدوم لا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع فلا يقال انكسر الشي فكسره زيد وانقطع الحبل فقطعه
عمرو لان الكسر والقطع من العلل التي لا تدوم لا يجوز دخول الفا عليها كالكسر والقطع بل يقال
كسره فانكسر وقطعه فانقطع ونظير ذلك من الفروع ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن قال لعبده اد الي
الفا فانك قد عتقت او فانت حر انه يعتق في الحال وان لم يؤد لان العتق يصلح علة لادا الالف والعتق
مما يدوم فاشبه هو المتراخي بعد الحكم وصار كانه قال اد الي الفا لانك قد عتقت وصرت حرا وكذا
لو قال للحربي انزل فانت امن كان امنا نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة اذا كانت مما يدوم يصح دخول
الفا عليها ومعنى الكلام انزل لانك امن والامان يمتد ويبقى بعد الحكم وهو النزول فان قيل لم لا يجعل
المثالان المذكوران بمعنى التعليق ويضمر فيهما حرف الشرط كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان
نزلت فانت امن كما يقول الخياط بعد قوله نعم فاقطعه وحينئذ يكون الفا للجزا داخلا في محله ويكون الامان
معلقا بالنزول فلا يثبت قبله قلنا ان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار للضرورة فلا يصار اليه
من غير ضرورة فان قيل في صورة العلية ايضا لا يصح الكلام بدون الاضمار الا ترى انه كيف ذكر

تقديره

لانه تقديره بقوله اد الي الفا فانك قد عتقت ولما كان كذلك كان اضمار الشرط اولى لان نظيره مسلوك في
افصح اللغات قال الله تعالى فذلك الذي يدع اليتيم اي لم تعرفه فذلك الذي يدع اليتيم قلنا نعم كذلك الا ان
هذا الذي ذكره من التقدير ليس بيانا للاضمار بل هو بيان لعلية قوله فانت حر فصار التقدير الذي
ذكره اصل الكلام وما هو المذكور نائبا منابه والنائب مع المنوب لا يجتمعان بخلاف اضمار الشرط حيث
يجتمع مع جزائه اذ لا يصح للجزا المذكور بدون اضمار الشرط فكان اضمارا وما نحن فيه يصح بدون الاضمار
لانه قار على اصله لكنه غير واضح فاوضح بعد التقدير فكان تفسيرا للمبهم لا اضمارا ولا جل ان الاضمار
في اصله لا يصار اليه من غير ضرورة قلنا اذا قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزم المقر درهمان
لان هذا الكلام يصح بدون الاضمار والمعطوف غير الاول وهو المعطوف عليه حقيقة وتعذر
الترتيب المستفاد من حرف الفا الى الوجوب وهو الفعل لا الى الواجب وهو الدرهم اد
اعتبار حم الترتيب انما يكون في الافعال دون الاعيان والوجوب انما يثبت بالاقرار العادر من
المقر ونقول لما تعذر الحقيقة معنى حرف الفا وهو الترتيب جعل الفا مستعارا لمعنى الواو فكانه
قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله لزمه درهم لان موجب حرف الفا هو الترتيب
(١٩٥) لا يتحقق هنا اذ لا يقال هذا الدرهم اول وهذا اخر كما يقال في قوم اجتمعوا في مكان هذا جا
اولا وهذا اخرا فيكون معنى الترتيب في الفا لغوا فحمل على اضمار المبتدا ليصير الكلام جملة
مبتداة ليتحقق المذكور اولا وتاكيده كانه قال علي درهم فهو درهم كما قال الحطيئة والشعر
لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه
فيعجمه اي يريد ان يعرب شعره فاذا هو يعجمه اي ياتي به اعجميا يعني يلحن فيه فرفع يعجمه لانه استانفه
ولو نصب على سبيل العطف فسد المعنى لانه يؤدي الى ان اعجام شعره يكون مراداله وذلك فاسد
كما لو قلت اريد ان ازورك فيمنعني الثواب بالنصب لكان فاسدا لا يقتضي حينئذ ان يكون
منع الثواب اياه مرادا وانه فاسد كما نوي وذكر في الصحاح شعر الحطيئة هكذا الشعر صعب
وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه الى اخره وقيل قوله يريد ان يعربه اي يظهره
فيعجمه اي يعني ذكر الاعراب وكما قال تعالى ليبين لهم فيضل الله من يشاء اي فهو يضل الله على سبيل
باضمار الابتدا والاستئناف لا لاعتبار لمعنى الترتيب في ذلك لان الاضلال لا يترتب على التبيين لكن
هذا الذي ذهب اليه الخصم لا يصح الا باضمار فيه ترك حقيقة الفا والاضمار انما يسوغ لتصحيح ما
وقع عليه التنصيص لا لا لغاية وهنا اضمار المبتدا يؤدي الى الغا الفا الذي هو حقيقة
في العطف المخصوص ويحكم فيه فلا بد من اعتباره بحسب الامكان اذ الحقيقة احق بالاعتبار
ما امكن فان قيل انتم ايضا تركتم الحقيقة في هذا المقام حيث جعلتم الفا مستعارا للواو

وقلنا انما استعرنا الفا للواو لتقرير حقيقة العطف وهي المغايرة بين المعطوف
والمعطوف عليه وانتم اضمرتم لتغيير حقيقة الكلام وهي التغاير المدلول فقد تركتم الحقيقة
والغيتم حرف الفا فلعليكم فلزوم على قولكم محذور ان وليس على قولنا الا الاستعارة حرف لحرف
مع وجود المناسبة بينهما وانه شايع سايغ فكان ما قلنا اولى على انا تمسكنا باحد الدليلين من
غير تعيين فلا يتوجه الاشكال على احدهما بتعيين قالـــ رحمه الله والامام فللعطف على سبيل
التراخي الى قوله وذكره في النوادر اقولـــ حرف ثم موضوع للعطف على سبيل
التراخي من غير خلاف ليختص بمعنى على وجه الانفراد كقولك جا زيد ثم عمرو فانه يفهم منه ما يفهم
من قولك جا زيد وبعده عمرو فان قيل ان ذلك منقوض بقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن
وعمل صالحا ثم اهتدى فان الاهتدا قبل التوبة والعمل الصالح لا بعدها وحرف ثم يقتضي
ان يكون الاهتدا بعد التوبة قلنا ان قوله تعالى ثم اهتدى محمول على دوام الاهتدا متراخ عن
التوبة والايمان والعمل الصالح ثم ان علمانا رحمهم الله اختلفوا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة
رحمه الله ان ذلك بمعنى الانقطاع بمنزلة ما لو سكت ثم استانف كلاما اخر بعد الاول قولا بكمال
التراخي وذلك لان التكلم سبب ووقوع الطلاق حكم ولو لم يجعل متراخيا في حق التكلم بل في
حق وجود الحكم لم يثبت التراخي الكامل في حق الحكم وهو التراخي من كل وجه لانه بالنظر الى السبب
لم يكن متراخيا فكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه واذا كان كذلك فينبغي ان
يظهر التراخي في قول المتكلم ايضا قولا بكماله متراخيا وجودا لا يكون متراخيا من كل وجه اذ لو
كان متصلا تكلما متراخيا وجودا لا يكون متراخيا من كل وجه بل من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله اثر التراخي راجع الى الوجود راجع الى الوجود في الخارج لا غير فاما في حق التكلم فمتصل
لا مستانف لانه لو لم يكن متصلا تكلما متراخيا وجودا لما تخير الاول خبرا للثاني فيما اذا قدم الشرط كل
وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ولان الكلام متصل بعضه ببعض حقيقة وحسا
فكان حكم الكلام متصلا ايضا حتى صار معلقا عند التعليق لمراعاة معنى العطف فيه ولكن
حكم وقوع الطلاق يتراخى بعضها عن بعض والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا ان الكلام متصل
بعضه ببعض حسا ومسرود على نظام واحد من غير قطع ومذكور فيه حرف العطف وذلك امر محسوس
لا ينكر غير انه في الحكم كانه سكت بين الكلمات عملا بكلمة ثم والثاني فاصر محتاج الى الاول في صيرورته
كلاما ومتصل بالاول فاضمرنا في الثاني المبتدا ليصح الكلام ولم نحتج الثاني في صيرورته كلاما
الى ان يضمن فيه الشرط والحاصل ان المتكلم قد تكلم بكلمة ثم المستدعيه للتراخي فلا يضمن
الشرط ونجعل في الحكم كانه سكت ثم تكلم بقوله انت طالق فلهذا تعلق الاول وتنجز الثاني

[illegible]

عنده رحمه الله بيان الاختلاف المذكور في اثر التراخي فيمن قال لامراته قبل الدخول انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله ان الاول يقع في الحال ويلغو ما بعده
كانه قال انت طالق وسكت ثم قال ثم طالق ان دخلت الدار ولو كان كذلك لما تعلق الطلاق الاول بالشرط
فكذا ههنا لكونه في معنى المنقطع حكما فكان كالمنقطع تكلما ولو قدم الشرط على الجزا تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني في الحال باضمار المبتدا لانه محتاج لتصحيح الكلام الى الاول وتعلقه ولم يحتج في
صيرورته كلاما الى اضمار الشرط كما مر ولغا الثالث لكونها ثابتة بالثاني لا الى عدة بمنزلة ما اذا بانت
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق من غير حرف عطف حتى ينقطع بعض الكلام
عن بعضه لكون اثر التراخي راجع عنده راجعا الى معنى الانقطاع وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله تتعلق الطلقات الثلاث جميعا بالشرط سوا قدم الشرط او اخره وينزلن على الترتيب فيقع
واحده في غير المدخول لان كلمة ثم للعطف فتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا عند وجود
الشرط فلا يقع الا واحدة عملا بمعنى التراخي ولو كانت المراة مدخولا بها تطلق بثنتين في الحال
وتعلق الثالث اذا اخر الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله واذا قدم الشرط تعلق الاول بالشرط
(١٩٦) ووقع الثاني والثالث في الحال عنده وعندهما يتعلق الكل بالشرط فاذا وجد الشرط تعلق
ثلثا قدم الشرط او اخره هكذا ذكر مفسرا في النوادر فان قيل اذا كان التراخي بمنزلة السكت
ينبغي ان لا يقع الثاني والثالث عنده بقوله ثم طالق سوا كانت المراة مدخولا بها او لم تكن لان قوله ثم طالق
ليس بجملة تامة فيقع الثاني والثالث لغوا لعدم المبتدا فكان بمنزلة ما لو قال لامراته انت طالق ثم قال
بعد سكتة انت طالق فانه لا يقع الا واحده قلنا الكلام متصل بعضه ببعض حسا الى اخر ما ذكرناه
فاضمرنا المبتدا في الثاني تصحيحا للكلام لاحتياج الثاني اليه فيصير كانه قال انت طالق ولم يضمر
فيه الشرط لان الاضمار باعتبار الحاجه وليست حاجة الخبر الى الشرط كحاجته الى المبتدا اذ لو لم فيلحق
يضمر الا تبدا لغا كلامه ايضا يلحق بكلام المجانين بخلاف الشرط فان الكلام مفيد بدونه والاضمار
انما كان للحاجه وقد اندفعت باضمار المبتدا حتى صح الكلام في الطلاق الثاني فوقعت الغنية
عن اضمار الشرط فان قيل كيف احتيج الى اضمار الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر مع استقلال قوله وعبدي حر بفايدته حتى تعلقا جميعا بالشرط قلنا لا من اتصال الجملتين بالواو
كان نصا لا بثم فلو كان مقصود الحالف تعليق كل الطلقات لذكرها بحرف الواو فان حرف ثم بمنزلة
السكته عند ابي حنيفه رحمه الله فكان اثرها في قطع التعليق عنده قالـــ رحمه الله وقد تستعار
ثم لمعنى واو العطف الى قوله فعلى هذا ايضا اقولـــ ان حقيقه كلمة ثم للعطف على سبيل التراخي
كما سبق الكلام عليها ثم انها قد تستعار لمعنى واو العطف لمجاورة بينها وبين الواو في مطلق

أولان ثم بمنزلة النوع
وفي كلمة ايضا جمع فان قوله جاني زيد ثم عمرو اجتماعا في المجي وان كان بصفة التراخي
للواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اذا المعنى والله اعلم فكان من الذين امنوا وذلك لعدم العمل بحقيقته
ثم لان الايمان اصل كل طاعة ومتوم كل عبادة وقد ذكر قبل هذه الاية الاعمال الصالحة وانما تكون الاعمال صالحة
ومنجية عن العذاب ان لو كانت مقرونة فلو عمل بحقيقة ثم لكان وجود الايمان متراخيا عن وجود تلك الاعمال وانه غير
متصور لان كونه مومنا شرط لصحة عمله وكونه سببا لاستحقاق الثواب اذ لا اعتبار لعمل الكافر وان كان صالحا من
حيث الظاهر كتخليص الاساري والصدقات واطعام الجائعين فاستعيرت ثم لمعنى الواو لذلك وكذا قوله
تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون تعذر العمل فيه بحقيقته ثم لانها للترتيب ولا ترتيب في صفات الله تعالى لما انه
تعالى قديم بجميع صفاته العليا ليس بمحل للحوادث فيمتنع ان يكون تعالى شهيدا بعد ما لم يكن فاستعيرت كلمة ثم لمعنى
الواو والمجاورة المذكورة وذكر في الكشاف ثم كان من الذين امنوا جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح الا به وهذا
اشارة الى ان التراخي المستفاد من كلمة ثم في الاية هو التراخي في المرتبة لا في الزمان كما في قوله تعالى ان الذين قالوا
ربنا الله ثم استقاموا وذكر في التيسير ثم كان من الذين امنوا اي مع هذا كان مومنا فانه لو كان كافرا لم يكن لصدقته
قبول ولا نفع وثم لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا من كان مومنا وهو كقول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا الاصل قلنا في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على
يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه انه يحمل ثم على حقيقته وهي التراخي لان العمل
بحقيقته ممكن فان وجوب الكفارة انما هو بعد الحنث كما هو موجب الامر ولان الاتيان بالذي هو خير انما هو
الحنث فيجب الكفارة بعده لا محالة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث بالاجماع وروي فليكفر يمينه ثم ليات
بالذي هو خير فحملنا ثم هنا على واو العطف عملا بحقيقة الامر وهو فليكفر لان العمل بحقيقته وهي موجب الامر
الذي هو وجوب الكفارة غير ممكن لان التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان كان جائزا عند الخصم في المالي
فكان المجاز في حرف ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذ الكلام سوق له والبر
في اليمين واجب اصالة والكفارة واجبة خلفا عن البر ولو اجري ثم على حقيقته لما حصل هذا المقصود
الا ترى انه لو كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقا وقوله صلى الله عليه وسلم شامل للتكفير بالصوم والمال
فلهذه الضرورة جعلنا حرف ثم مستعارا لمعنى الواو ليبقى الامر موجبا ويتحقق ما هو المقصود منه او نقول الاصل
ان يخرج حديث الرسول صلى الله عليه وسلم على وفق الكتاب لانه عليه السلام بعث مبينا والكفارة واجبة
بالكتاب فيحمل الحديث على الوجوب وعند ذلك تعين المجاز في حرف ثم او نقول لو حمل الامر على المجاز لما عمل
الشافعي رحمه الله بحقيقة ثم لكونه للتراخي وعنده اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه من غير تراخ يجوز فكان
ذلك تركا لحقيقة حرف ثم في قوله وذلك في قوله مستلزم ترك العمل بالحقيقتين ولانه لا يجوز من غير

ضرورة

ضرورة ملجئة ولا ضرورة واذا كان كذلك فحملنا حرف ثم على المجاز والامر على الحقيقة نابا على ما مر
فان قيل اذا استعرتم ثم بمعنى الواو والواو لمطلق العطف فيقتضي ذلك جواز التكفير كيف ما كان قبل
الحنث او بعده ولو جاز لوجب تقرير حرف ثم على حقيقته ونفي صحة الاستعارة فان قيل ان كان في قول
الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة وهو ترك اجرا الامر على حقيقته ففي قولكم ايضا ترك الحقيقة وهو ترك
العمل بحقيقة ثم فمن اين ظهر رجحان قولكم على قوله قلنا فيما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في
الموضعين وهو ترك العمل بموجب الامر وترك العمل بجواز التكفير قبل الحنث حيث اراد بهذا
جواز التكفير قبل الحنث ولا يجوز الصوم وفيما قلنا تحقيق المقصود وهو القول بوجوب الكفارة
فيما هو مقتضى للوجوب والاولى فيه ان يقال ان فيما قاله الشافعي رحمه الله ترك الحقيقة في امر
الشارع وهو فعل بلا خلف وفيما قلنا ترك الحقيقة بحرف ثم بخلف وثم حرف وامر الشرع اسهل من
امر الفعل والاعتبار لقوله لا اثر في التعليل وانما قلنا ان هذا اولى لان على التقرير السابق لزوم
الترجيح بكثرة العلل وذلك لا يجوز والذي يؤيد ما قلنا ما قاله في المبسوط وهو ان مجرد اليمين
ليس بسبب لوجوب الكفارة لان ادنى السبب ان يكون مؤديا الى الحكم طريقا واليمين مانعة من
الحنث محرمة له فكيف تكون موجبة لما يجب بعد الحنث الا ترى ان الصوم والاحرام لما كان كل واحد منهما (١٩٧)
مانعا مما يجب به الكفارة وهو ارتكاب المحظور لم يكن بنفسه سببا لوجوب الكفارة بخلاف الجرح فانه
طريق مفض الى زهوق الروح فعلم بهذا ان الاعتبار في الاسباب للسبب الذي هو مفض الى حكمه
وضعا لا للسبب الذي ينعقد سببا للحكم بعد ارتفاع المانع ولئن سلمنا ان اليمين سبب فالكفارة
انما تجب خلفا عن البر الواجب باليمين ليصير عند ادائها كانه تم على بره ولا اعتبار للخلف في حال بقاء
الاصل وقبل الحنث ما هو الاصل باق وهو البر فلا تكون الكفارة خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع
القدرة على الماء واذا صح ان يستعار ثم للواو والمجاورة المذكورة فالفاء بان تستعار للواو اولى لان
جواز الواو بالفاء اقرب من جواز الواو بثم بوجهين الاول ان المشايخ رحمهم الله اختلفوا في موجب
الفاء على ما ياتي كما اختلفوا في موجب الواو ولقرب معناهما ولم يختلفوا في ثم لبعد معناهما
عن معنى الواو والثاني ان الواو لمطلق الجمع والفاء للوصل والتعقيب ومعنى الوصل في الجمع موجود
واما ثم فللتراخي والوصل مع التراخي ضدان لكن فعلم ان جوار الفاء بالواو اقرب من جوار الواو
به ولهذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله والمراد به الطحاوي فيمن قال لامراته قبل الدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق انها ان دخلت الدار تطلق واحدة عند ابي حنيفة رحمه
الله وثلاثا عندهما كما لو قال بالواو ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تطلق
واحدة بالاتفاق وهذا دليل على ان جواز الفاء بالواو اقرب لانهم اختلفوا في فصل الفاء

كاختلافهم في فصل الواو في حق الوقوع ولم يختلفوا في فصل ثم في حق الوقوع بل اتفقوا على
وقوع الواحدة وذكر في المبسوط ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ذكر الطحاوي
ان هذا ايضا على الاختلاف فان الفا للعطف كحرف الواو فتطلق ثلثا عندهما والاصح انها تطلق واحده
عند وجود الشرط يعني بالاتفاق لان الفا للتعقيب في اصل الوضع لا لعطف مطلق واذا كان للتعقيب
في كلامه تنصيص على ان الثانيه تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو الا ان
حقيقة الفا اولى بالاعتبار من حملها على المجاز وهو الواو ولهذا اخترنا الاتفاق في فصل الفا
يعني تطلق واحدة بالاتفاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق وما اعتبرنا اختلاف
ذلك البعض والفقيه ابو الليث رحمه الله جعل الفا بمنزله بعد هذا اذا قدم الحالف الشرط واما
اذا قدم الجزا بحرف الفا اي في فصل حرف الفا فعلى هذا ايضا اي يقع واحده على الاصح وثلثا
عند الطحاوي رحمه الله كما في التعليق بالواو وذكر في شرح الطحاوي في هذه المسله انها اذا دخلت الدار
طلقت ثلاثا بالاجماع قال رحمه الله واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
الى قوله فقدحا الترتيب اقول ان حرف بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
على سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول واظهار ان الاول كان غلطا كما يقال جاني زيد
بل عمرو فانه يفهم منه الاخبار بمجي عمرو خاصة وهذا الذي ذكرناه في صوره يصح الاعراض عما قبلها
اما اذا لم يصح ذلك يثبت الثاني مع الاول ولهذا الاصل قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان علي
الف درهم بل الفان يلزمه ثلثة الاف درهم لان المقر اثبت الثاني بكلمة بل وابطل الاول بها لكن
المقر لا يملك ابطال الاول لان الاقرار تعلق حق المقر له بالمقر به فلا يملك المقر ابطال ذلك بعد
التعلق ولهذا لا يملك المقر الرجوع عن الاقرار لان فيه ابطال حق المقر له بعد التعلق واذا كان
كذلك فلزمه الاول والثاني كما لو قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين فانها
تطلق ثلاثا وقلنا انه يلزمه الفان لان كلمة بل انما وضعت لتدارك الغلط وذلك التدارك عادة بان ينفي
انفراد الاول ويراد بالجملة الثانية اكمالها بالجملة الاولى فكانه قال بل مع تلك الالف الف اخرى فهما
الفان كلي وتدارك الغلط في الاخبار ممكن الا ترى ان الرجل يقول سني ستون بل سبعون فانه
يفهم من كلامه بل سبعون بعشره زايدة على الستين التي اخبرت بها اولا واما الانشا فلا يحتمل تدارك
الغلط اذ لا غلط في الايقاع وانما الغلط في قصده انه قصد الثنتين فاوقع الواحده غلطا والطلاق
لا يتبدل بالقصد وعدمه فلا غلط في الايقاعين جميعا فلذلك وقع ثلاث تطليقات فيما استشهد به
لكونه من الانشات وجعلنا ايقاع الثنتين فيه رجوعا عن الاول ورجوعه لا يصح بخلاف ما نحن فيه فانه
اخبار والغلط يتصور فيها اخبر حتى لو قال الزوج كنت طلقت امراتي واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين

الخبر

وقعت ثنتان لما قلنا انه يراد بالجملة الثانيه تطلق ثلثا لانه انشا ولهذا الاصل قلنا فيمن قال لامراته
قبل الدخول بها انت طالق واحده لا بل ثنتين او ثنتين انها تطلق واحده لان الزوج بقوله لا بل ثنتين او بل ثنتين قصد
اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك ذلك لانها بانت بالطلقة الاولى فلم تبق محلا لايقاع الثنتين عليها ولهذا
قالوا جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحده لا بل ثنتين انها اذا دخلت
الدار تطلق ثلثا لان حرف بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من حكمه اتصال الثاني بالشرط
المذكور بلا واسطه لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطاله لانه رجوع عنه وانه غير صحيح
وبعد ما بانت بالاولى لم يبق المحل ليصح ايقاع الثنتين عليها وفي وسعه افراد الثاني بالشرط بلا واسطه
كانه اعاد الشرط وقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كلامه ذلك في حكم الحلف بيمينين
احدهما بطلقة واحدة معلقة بدخول الدار والاخرى بطلقتين معلقتين به فاذا وجد الشرط
يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطه وهذا بخلاف ما قاله ابو حنيفه رحمه الله في العطف
بالواو فانه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحده وثنتين انها تبين بالواحده عنده
لان العطف للحوق على تقرير الاول فيصير الثاني معطوفا على الاول على سبيل المشاركة معه
فيصير الثاني معطوفا على الاول متصلا بالشرط المذكور بواسطه لا مفردا بذلك الشرط اذ
١٩٨ حقيقه الشركة في اتحاد الشرط لا في تعدده واذا اتصل الثاني بالشرط بواسطة الاول جا
الترتيب فنزل كذلك ومن ضرورته الافتراق في الوقوع فتبين بالطلاق الاول قبل الثاني والثالث
بخلاف كلمة بل لانها ينفي الاول في قولك جاني زيد بل عمرو كما يثبت الثاني بها فانها لتحقيق الاول وتحقيق
الثاني فيستدعي شرطا اخر قال رحمه الله ويتصل بهذا الى قوله فصار بمنزلة اولي
اقول يتصل بهذا اي بالاصل الذي سبق وهو ان حرف بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله
ان العطف متى تعارض له شبهان يصح العطف بايهما كان اعتبرا قواهما من حيث اللغة فان استويا
في القوة اعتبر اقربهما الى المعطوف عليه مثاله ما قال محمد رحمه الله في الباب الثامن عشر من ايمان الجامع الكبير انت طالق
ان دخلت الدار لا بل هذه لامراة اخرى ان قوله لا بل هذه جعل عطفا على الجزا وهو انت طالق دون الشرط
وهو ان دخلت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الثانيه لم تطلق واحده منهما لانه لا تعارض
لهذا العطف شبهان احدهما الضمير المرفوع المنفصل وهو انت في انت طالق والمعنى على هذا التقدير
لا بل هذه طالق والثاني الضمير المرفوع المتصل وهو التاء في ان دخلت ومعناه على هذا لا بل هذه ان دخلت
الدار وحكم ذلك انه اذا دخلت الثانيه طلقت الاولى ان نوى الزوج ذلك وطلقت بدخولها ايضا لكن
على سبيل البدل حتى لو دخلتا لم تطلق الاولى الا واحدة ولو دخلت الاولى طلقت الثانية ايضا ولا يقع
الزوج في صرف الطلاق عن الثانية وحكم الاول ما ذكرنا واذا كان كذلك كان العطف باعتبار كل واحد

بل اوبل ثنتين
بخلاف الواو
بخلاف ثم

من الشبهين جاز لكن ان عطفنا على الشرط اي على الضمير المتصل بفعل الشرط كان قبيحا مستكرها لان
المعطوف عليه ضمير مرفوع متصل وهو التا في دخلت وانه غير موكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو انت ومثل
ذلك العطف قبيح لان المتصل المرفوع تاكد اتصاله بالفعل لفظا ومعنى حتى صار كالجزء الطريان حكم الجزء عليه
ولذلك سكنوا اللام في ضربت كراهة توالي اربع حركات فيما هو في حكم كلمة واحدة ولذلك جاز وقوع الضمير
المرفوع المتصل بين لام الفعل وحركته في قولك تضربان فان حرف الاعراب وهو النون وقع بعد ضمير
الفاعل وهو الالف والاعراب انما يرد على اخر المعرب بعد تمامه كما علم فلو لم يكن الفاعل جزءا من الفعل حكما لما
ورد حرف اعرابه بعد ضمير الفاعل واذا صار كالجزء هو المعطوف عليه في الصورة اولا لان ضمير الفاعل
وهو التا في دخلت لما كان لا يقوم بنفسه لاحتياجه الى ما يتصل هو به تاكد شبه العطف على الضمير المتصل
وهو القرب بالعدم حتى صار كانه عطف على معدوم فكان موجودا له شبه بالمعدوم فمن حيث انه موجود
جاز العطف عليه ومن حيث ان له شبها بالمعدوم قبح العطف عليه واذا كان الضمير المذكور في حكم
الجزء اثر انا لم يستقل من اقواله في المعنى لكونها ضميرين مرفوعين لكون العطف على ذلك المستقل في
الصورة اوليصير ما هو كالجزء في حكم المستقل بسبب يحسن العطف عليه قال الله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة فانه اكد الضمير المستكن في اسكن بالضمير المرفوع المنفصل وقال تعالى اذهب انت
وربك وقول المصنف رحمه الله وذلك ان الفاعل مع الفعل كشي واحد اشارة الى الوجه الاول من الوجهين
المذكورين انفا وقوله فاذا ضم لا يقوم بنفسه اشارة الى الوجه الثاني منهما بخلاف ضمير المفعول فانه
يحسن العطف عليه من غير تاكيده بضمير منفصل يحسن ان تقول ضربتك وزيدا وان ضربتك وضربت
كانتا طالقان من غير تاكيد وقال تعالى فاخذناه وجنوده لان ضمير المفعول منفصل اصالة ليسر فيه
معنى الجزئية لكون المفعول فضلة تتم الجملة بدونها ولهذا لم يسكنوا اللام في ضربك واذا تعارض
شبها العطف عطف على ما هو جايز مستحسن ولم يعطف على ما هو قبيح لان الجايز المستحسن اقوى
من الجايز القبيح والعطف على الجزاء حسن وعلى الشرط قبيح فقدمنا العطف على الجزاء على العطف
على الشرط فاما اذا تعذر العطف على الجزاء فيصار الى العطف على الشرط لضرورة تصحيح وهي
عدم الغا تصرف العاقل لان الغا تصرفه اقبح من العطف على الشرط كما اذا قال انت طالق ان دخلت
الدار لا بل فلانة فانه جعل عطفا على الشرط وان كان قبيحا لتعذر العطف على الجزاء لان فلانة يستحيل ان تكون
طالقا فان قيل ان العطف على الضمير المرفوع المتصل حسن ايضا عند وجود الفاصل وان لم يوكد
بالضمير المرفوع كقولك ضربت اليوم وزيد وفي مسئلة الجامع الفصل موجود وهو الظرف فاستوى
الشبهان في الحسن فلم ترجح العطف على الجزاء قلت ترك التاكيد في صورة الفصل انما يجوز لضرورة
داعية الى ذلك وهي طول الكلام لا لانتفا العطف على الجزاء وعلى ما له شبه بالعدم فلا يخلو عن نوع
قبح بخلاف العطف مع التاكيد بالضمير المرفوع المنفصل فانه لا قبح فيه بوجه من الوجوه فلذلك

ترجح شبه العطف على الجزاء ثم ان المصنف رحمه الله قال في غير هذا الكتاب ما ذكره محمد رحمه الله يحتمل وجوها
ثلاثة احدها ان يكون تقديره لا بل هذه طالق ان دخلت انت وهذا الذي اختاره محمد رحمه الله والثاني لا بل هذه
ان دخلت هذه المراة الدار فانت طالق ولم يحمل على هذا اصلا بالنية والثالث انت طالق ان دخلت
هذه الدار لا بل هذه المراة الاخرى ان دخلت فهي طالق ولم يحمل على هذا اصلا اي لا بالنية ولا بغيرها وقال
الامام قاضي خان رحمه الله في شرح الجامع واذا جعلنا هذا رجوعا عن الجزاء والرجوع عن الاول لم يصح
واقامة الثانية مقام الاولى صحيح فيتعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حسب طلاقها بدخولها فاذا
دخلت الاولى الدار يقع الطلاق عليهما وان نوى به الرجوع عن الشرط صحت نيته لانه نوى ما يحتمله
لفظه وايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى قضاء وديانة لان طلاق الاولى كان متعلقا بدخولها
وهو قصد الرجوع عن دخول الاولى باقامة دخول الثانية مقام دخول الاولى فيتعلق طلاق
الاولى بدخول الثانية والرجوع عن الاول لم يصح واقامة الثاني مقام الاول صحيح فيتعلق الاولى
بدخول الثانية حسب تعلق طلاقها بدخولها فايتهما دخلت وقع الطلاق على الاولى وتطلق الثانية
ايضا بدخول الاولى لان كلامه كان رجوعا عن الجزاء ظاهرا وطلاق الثانية كان متعلقا بدخول
(١٧٩) الاولى والرجوع عنه لم يصح فبقي معلقا كما كان قوله واما اذا استويا اي استوى الشبهان في
حسن العطف اعتبرا قربهما الى المعطوف عليه مثاله ما ذكر في كتاب الاقرار ان لفلان علي الف درهم
الا عشرة دراهم ودينارا فانه تعارض في عطف الدينار شبهان احدهما العطف على المستثنى
اقرب الى المعطوف من المستثنى منه وهو الف درهم وكلاهما مستويان في الحسن لكن احدهما
وهو المستثنى اقرب الى المعطوف من المستثنى منه فيترجح بالقرب لكونه من اسباب الترجيح
ويعطف قوله دينارا على عشرة دراهم حتى صار داخلا في الاستثناء او في المستثنى اي الاخراج
وصار مستثنى وظاهر العشرة لا مع الالف فيلزمه الف درهم سوى عشرة دراهم وقيمة دينار
فان قيل ان العطف على العشرة يودي الى الاختلاف ايضا فانه يصير استثناء عشرة دراهم
ودينار من الف درهم مع بعد المعطوف عن المعطوف عليه ولا كذلك العطف على العشرة لوجود
القرب فيه ودينه عملا بالاصل وهو براءة الذمة عن الدين فيصار اليه عند الاستثناء وذكر
في المبسوط ما يدل على ان هذا التقرير فيما اذا كان المقر له اثنين واذا كان واحدا فالاستثناء
من الجنس جواب الاستحسان واذا كان احد فقال ولو قال لفلان علي الف درهم ولفلان
على مائة دينار الا درهما جعل ذلك استثناء من الدينار لان المستثنى موصول بالاقرار بالدنانير
حقيقة الاستثناء ما يكون موصولا بالمستثنى منه وهذا على اصل ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله ظاهر لان عندهما سواء جعلته مستثنى من الاول او الاخر كان الاستثناء صحيحا فالاستوا

من جنس الدنانير لا تعال المستثنى بها ولو قال لرجل واحد علي الف درهم ومايه دنانير الا درهما
فع القياس هذا الاستثنا ايضا لانه يتصل بها ولكنه لستحسن فقال اذا كان المقرله واحدا فالاستثنا
من الدراهم لانا ان جعلنا الاستثنا من الدنانير صح باعتبار المعنى وان جعلناه من الدراهم صح باعتبار اللفظ
والمعنى وقصور النقصان في الوجهين يدخل على واحد فكان جعله من الدراهم اولى قال [رحمه]
الله واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي الى قوله لا الواجب اقول حرف لكن موضوع به
للاستدراك بعد النفي تقول ماجاني زيد لكن عمرو فصار الثابت بهذا الحرف اثبات مابعده فاما
نفي الاول وهو قبله فليس ثابتا به بل يثبت بدليله وهو حرف النفي المذكور في اول الكلام فينتفي
بنفيه صرح خلاف كلمة بل لان بها ينتفي الاول وتحقق الثاني واطلاق قوله بعد النفي انما يصح في عطف
المفرد على المفرد واما في عطف الجملة على الجملة فيجي بعد الايجاب كما يجي بعد النفي تقول جاني زيد لكن عمرو
قد جا وذكر في الاقليد في شرح المفصل فان قلت كيف صارت هي من حروف العطف وقد جاز الجمع
بين الواو ولكن والجمع بين حرفي العطف ممتنع ولهذا لم يجعل ابو علي الفارسي اما من حروف العطف
لهذا قلت اذا جاءت الواو خرجت عن العطف وجعلت الاستفادة للاستدراك وشبهتها فيما
ذكرنا حتى فانك اذا قلت علمت الناس حتى زيدا وحتى عمروا لحتى الاولى للعطف والثانيه
للافاده معنى الغايه لا العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام وهو انتظامه من نسق
الشي وسقاه اي جمعه والمراد ان ينتظم الكلام عند وصل اخره باوله ويصح النفي والاثبات
وقيل المراد من الاتساق هاهنا امكان التوفيق بين المتنافيين وهو قريب مما سبق فاذا اتسق الكلام
تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به اي ثبتا جميعا كما في قولك ما جاني زيد لكن عمرو اذ تعتبيه عقد
ثبوت المعطوف مع المعطوف عليه ولا يكون النفي مطلقا لان الاستدراك انما يصح اذا توهم متوهم
عدم مجي عمرو عند سماع نفي مجي زيد لدوام ملازمة كل واحد منهما بالاخر فيزول ذلك الوهم بهذا
الاستدراك فكان كل واحد من النفي والاثبات في محزه فيصح وان لم يتسق الكلام لعدم ارتباط الثاني
بالاول وعدم اجتماعه معه لكون الثاني مناقضا للاول يجعل حرف لكن للاستيناف والابتدا كما
فيكون المتكلم مستانفا مثاله ما قال علماونا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل في يديه عبد فاقر وهو ان
هذا العبد لفلان فقال فلان ماكان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل المقرله الكلام فالعبد للمقرله
الثاني وان فصله كان العبد للمقر فيرد عليه اقراره لان المقرله الاول نفي ملك العبد عن نفسه
بقوله ماكان لي قط فاحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الملك الى الاول
وهو المقر واحتمل ان يكون ذلك النفي نفيا متوجها الى غير الاول فاذا وصل المقرله الاول في كلامه
الاثبات بالنفي كان ذلك بيانا انه نفي الملك الى الثاني باثبات الملك له بقوله لكن ولا يكون

قوله ماكان قط ردا للمقر في اقراره اذ من الجايز ان يكون هذا العبد معروفا بقوله للمقرله الثاني ثم وقع
في يد المقر لسبب من الاسباب فاقر انه له واذا فصل المقرله كلامه كان قوله ماكان لي قط نفيا للملك
مطلقا فصار ذلك تكذيبا للمقر وردا لاقراره والمقرله ينفرد بالاقرار فيرتد الاقرار برده ثم وقع قوله
بعد ذلك لكنه لفلان اخر كلاما ضايعا لا فايده فيه لكونه شهاده بالملك الثاني على المقر وشهادة الفرد
لا تثبت الملك فان قيل اذا نفي الملك لنفسه من الاصل فالاقرار بعد ذلك اقرار المقر بملك الغير
وانه باطل فينبغي ان لا يثبت الملك للمقرله الثاني وان كان الكلام موصولا وبه اخذ زفر رحمه الله قلنا
الاقرار متصل بالنفي فكان ككلام واحد فنفي المقرله الاول الملك اولا لم يعمل في ابطال اقراره
لما عرف ان الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اولان الكلام يحتمل التقديم والتاخير
فيقدم الاقرار على النفي صيانة لاقرار المقرله الاول عن الالغا وقال علماونا رحمهم الله في المقضي
له بدار بالبينة اذا قال ما كانت الدار لي قط لكنها لفلان وقال فلان ان المقضي له باعني اياها او
وهبني بعد القضا له ان الدار للمقرله لان المقضي له نفي ملك الدار عن نفسه باثباته للثاني كما في المساله
الاولى حيث وصل بكلامه البيان واثباته للثاني يحتمل الانتقال بسبب كان بعد القضا فيحمل
٢٠٠ عليه في حق المقرله ثم ان المقر وهو المقضي له يضمن ضمانا قيمة الدار للمقضي عليه لان قوله ما كانت
لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضا باطل وهذا حجة عليه وكان ينبغي ان تكون الدار للمقضي
عليه لبطلان الشهاده والقضا لكن المقر بعد الاقرار استهلك الدار باقراره فيضمن قيمتها الا ان
المقضي له باسناد الملك المقضي عليه من الاصل بالنفي بقوله ما كانت لي قط صار شاهدا للمقرله
بان الملك للمقضي عليه وبان اقراره للمقرله كان باطلا فلم تصح شهادته لان الاقرار حق ثابت للغير
عليه وهو مصدق فيما يرجع الى حقه لا فيما يرجع الى حق غيره وهو ابطال الاقرار فلا يصدق في
ابطاله ولان شهادته تتضمن بطلان القضا بالتناقض وبطلان الاقرار لان اقراره للمقرله انما يصح
بتقدير بقا الملك له ببقا القضا له فلا تتضمن هذا بطلان القضا له وبطلان الملك لنفسه لزم منه
بطلان الاقرار فصار قوله لفلان لكنها لفلان مطلقا للمقرله ونفيه الملك اولا لم يعمل في ابطال هذا الاقرار
لما عرف ان اول الكلام لا يفيد موجبه بل يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير موجب الاول فان
قيل هذا انما يستقيم فيما اذا قدم الاقرار ثم قال ما كانت لي قط اما اذا قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان فقد اكذب شهوده اولا فلا يصح اقراره بعد ذلك لان الاقرار لا يصح الا في الملك قلنا ان الكلام
صدر جمله واحده متصلا بعضها ببعض فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتوقف
على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وهاهنا تعلق النفي بالاثبات نصا من هذا كقوله انت طالق ان دخلت
وذكر صوره هذه المساله في شروح الجامع رجل ادعى دارا في يد رجل انها له والذي في يده جحد

ذلك فاقام المدعي البينة انها داره نعضى القاضي له بها ثم اقر المقضي له انها لفلان لا حق له فيها وصدقه المقر له وقال المقضي عليه ان المقضي له قد اكذب شاهديه فانا احق بها فانها للمقضي عليه وهي للمقر له لان قوله هي لفلان لا حق له فيها يحتمل انها صارت له بسبب تمليكها اياه بعد الحكم بالبيع ونحوه واذا احتمل ذلك والاصل في الاقرار النصر على ادنى ما يمكن لم يبطل القضا بالشك فان قيل هذا التقرير انما يصح ان لو احتمل الوقت التمليك اما اذا لم يكن بين القضا والاقرار زمان يحتمل التمليك فيه فكيف يمكن التوفيق بين الدعوى لنفسه وبين الاقرار لغيره انها له بسبب تمليكها اياه بعد القضا قلنا يحمل ذلك على امكان التوفيق وان كان نادرا بان باعها قبل القضا وبقي خصما لانه لم يسلمها الى المقر له وبقيت النسبة اليه باعتبار حق الحبس يعني يقول ان الدار كانت لي من الاصل وقد كنت بعتها قبل القضا من المقر له على اني بالخيار ثلاثة ايام حتى بقيت الدار على ملكي في مدة الخيار فصحت النسبة الي بهذا الطريق ثم ان المقضي عليه استولى على الدار وغصبها مني ثم قضى القاضي بالدار وانقضت مدة الخيار عقيبه بلا فصل فامكن الجمع بين هذا الاقرار والدعوى الاولى والشهادة بهذا الوجه ولما احتمل هذا لم يبطل الحكم بالشك ولا شي للمقضي عليه على احد لهذا الاحتمال فان قال المقضي له هي دار لفلان ولم تكن لي قط او قال ما كانت لي قط ولكنها لفلان فان صدقه المقر له في ذلك كله فقد تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كان باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه وان قال المقر له كانت الدار للمقر لكنها وهبها لي بعد القضا وقبضتها مني على الهبة فانه يدفع الدار الى المقر له ويضمن المقر قيمة الدار للمقضي عليه لانه اقر ببطلان القضا وانه يبطل الاقرار والاقرار حق عليه والقضا حق له فاذا كذبه المقر له في قوله لم يكن لي قط بطل ماله دون ما عليه واذا لم يبطل اقراره بقي الدار للمقر له ويضمن قيمة الدار للمقضي عليه لانه لما اقر ببطلان القضا فقد اقر على نفسه بوجوب رد الدار على المقضي عليه وبالاقرار للغير صار متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة وهذا الجواب فيما اذا بدا بالاقرار وثنى بالنفي وان بدا بالنفي وثنى بالاقرار فكذلك الجواب وقال في نكاح الجامع الكبير في امة تزوجت بغير اذن مولاها بماية درهم فقال المولى للزوج لا اجيز النكاح لكن اجيزه بماية وخمسين او قال لكن اجيزه ان زدتني في الصداق خمسين ان هذا القول من المولى فسخ للنكاح لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل وهو النكاح بقوله لا اجيز النكاح واثباته بعينه بقوله اجيزه فيناقض اخر كلامه اوله فلم يصلح حرف لكن للاستدراك ويرتد العقد بقوله لا اجيزه وجعل لكن اجيزه ابتدا كلام بعد انفساخ العقد وانما تعرض لقوله لكن فيما سبق لان كون قوله لا اجيز النكاح نفي الفسخ انما نشا من ذكر لكن عقيبه الى هذا اشار في شروح الجامع الا ترى انه لو قال لا اجيز النكاح الا بزيادة الخمسين او حتى تزيدني خمسين درهما لا ينفسخ العقد بل يتوقف لان قوله الا بزيادة استثناء بعد النفي يكون اجازة بشرط الزيادة وبقي قوله لا اجيز عبارة عن الكف عن الاجازة لا عن الفسخ

لان

الذي يحتمل

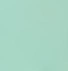
لان الفسخ عن الاجازة هو الذي يحتمل الاستثناء والغاية والذي يقوله ايضا في قوله حتى تزيدني اما الفسخ فلا يحتمل الاستثناء ولا الغاية واما في قوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بماية وخمسين فيبطل النكاح رضي الزوج بالزيادة او لم يرض لان لا اجيز مطلقة للفسخ لان النفي حصل مطلقا الا ان يدخل عليه ما يدل على ان المراد به الامساك عن الاجازة لا الفسخ وهذا لان قوله لكن اجيزه بماية وخمسين كلام مبتدا مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فان قيل الكلام فيما سبق متسق بالنظر الى المال وهو المهر قلنا النكاح اصل والمال تبع فان نظرنا الى الاصل لا يتسق الكلام لما مر انه نفي شي واثبات ذلك الشي بعينه وان نظرنا الى التبع فالكلام متسق فتعارض الجانبان فاعتبر جانب الاصل لكونه اولى بالاعتبار من جانب التبع فان قيل لم لا يقدم قوله لكن اجيزه بماية وخمسين على قوله لا اجيز النكاح كما يجوز التقديم والتاخير فيما نحن من الاقرار قلنا انما صرنا الى التقديم والتاخير ثمه تصحيحا للاقرار وليس هنا في التقديم تصحيح للعقد لانا اذا قدمنا قوله لكن اجيزه بماية وخمسين لا ينعقد العقد في الحال بل يبقى موقوفا على اجازة الزوج فاذا قال بعد ذلك لا اجيزه ينفسخ العقد لعدم الاجازة لا في عقد او قوله فيبطله ثم لم يكن في تقديمه تصحيحه وفي قول الاخر له علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه لا ثمن غصب فانه لازم له لان الكلام متسق اي كلام المقر مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الوجوب وان اختلفا في السبب نعم وصل قول المقر له ولكنه بما قبله لبيان نفي السبب لا الواجب واصل المال وانه صدق المقر في اقراره باصل المال وهو الالف ولا تفاوت في الحكم بين السببين اذ الاسباب مطلوبة لاحكامها وعند انعدام التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به ويلزم المقر المال قال [redacted] رحمه الله واما او فانما تدخل بين اسمين او فعلين الى قوله من قبيل محل الكلام اقول ان كلمة او تدخل بين اسمين كقولنا جاء زيد او عمرو او بين فعلين كقولنا زيد قام او قعد فتتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع قال الله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة اذ الواجب في كفارة اليمين احد الاشيا المذكورة ولم يوضع للشك اي لان تشكك بهذا اللفظ غيرك لان الشك ليس بامر مقصود حتى يفرد له وضع لان وضع الالفاظ للافهام اصالة وغرضا والشك يخل بالافهام ولانه لو كان حرفا موضوعا للشك لكان مفيدا له اينما وجد وليس كذلك فانه لو استعمل في الابتدا لا يفيد الشك فعلمنا ان الشك فيه ليس من جهة الوضع وهذا هو اختيار الامامين شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله وخالفهما في ذلك ابو زيد رحمه الله فقال في التقويم ثم زعم عامة الناس انه للتخيير مجاز في الاثبات وللنفي في النفي الى ان قال والصحيح عندي انه كلمة تشكيك لانا متى جعلنا للتخيير مرة وللنفي اخرى كان كالمشترك والاصل ان

٢٠١

الاسم له معنى واحد وقد قيل في تعليل ذلك ان الرجل اذا قال رايت زيدا وعمرا كان مخبرا برؤية كل منهما عينا واذا قال او عمرا كان مخبرا برؤية احدهما غير عين على انه شاك في رؤية كل منهما الا انه في الابتداآت والامر والنهي يتعذر حمله على التشكيك لان ذلك لا يكون الا عند الالتباس والعلم بالشي فيحمل على التخيير وهذا ليس بصحيح لما سبق ان الشك ليس بامر مقصود حتى يوضع له لفظ وانما الشك نشا من قبيل الكلام وهو الخبر فانها اذا استعملت في الخبر تناولت احد المخبر بها وذلك غير عين فافضت الى الشك وذلك لان الخبر وضع للدلالة على امر كان او سيكون غير مضاف كونه الى الخبر وقد ترددت الدلالة فيما اذا قال جاني زيد او عمرو بين ان يكون الجائي زيدا او عمرا فتساوى الدليلان من غير رجحان لاحدهما على الاخر فيقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لان اولا الشك في اصل وضعه وانما الشك جاء من قبل الكلام حتى اذا استعملت كلمة او في الابتدا كقوله بع هذا العبد او هذا العبد رايت زيدا او عمرا فان هذا من المولى ابتدا توكيل لا انشا تصرف واما في الانشا فكقوله هذا حر او هذا او اعتقت هذا او هذا وطلقت هذه او هذه لان الانشا اثبات امر لم يكن فاستعمل في الالزامات بخلاف التوكيل فانه ليس بالزام واذا كان كذلك اوجبت التخيير في الابتدا والانشا لا الشك اذ الشك هو تساوي الدليلين ولا مرجح لاحدهما وهذا يتحقق في الخبر لا في الابتدا والانشا اذ الخبر هو الدليل لما عرف ان الدليل مظهر امر كان او سيكون اما الانشا فامر اولي ينشيه المرء من عند نفسه غير مستند الى امر اخر بمنزلة عمل ساير الجوارح من البطش والمشي وكذا الابتدا فلا يكونان محلا للشك قال رحمه الله وعلى هذا قولنا في قول الرجل هذا حر او هذا الى قوله فاحتمل في الثلاث استحسانا اقول على الاصل الذي سبق انفا قلنا في قول الرجل هذا العبد حر او هذا او هذه المراة طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر واحدكما طالق اذ الايجاب تناول احد العبدين واحدى المراتين وهذا الكلام وهو قوله هذا حر او هذا واخواته انشا يحتمل الخبر لانه خبر في اصل وضعه ولهذا اذا جمع بين عبد وحر وقال احدكما حر لا يعتق العبد لانه امكن حمله على الاخبار لكنه صار في الشرع انشا فاوجب التخيير على احتمال ان كلامه هذا بيان عملا بموجبه الاصلي والشرعي اما التخيير فباعتبار موجبه الشرعي وهو الانشا واما البيان فباعتبار موجبه الاصلي وهو الخبر حتى جعل البيان وهو تعيين العتق المبهم في احدهما انشا من وجه اي اعتاقا مبتدا حتى شرط قيام المحل حالة البيان اذ قيام المحل شرط الانشا العتق حتى لو قال المولى لعبديه هذا حر او هذا فمات احدهما فقال المولى كنت اردت بذلك الميت لا يصدق ويعتق الحي علا بجهة الانشا ولو كان اخبارا من كل وجه لما اشترط قيام المحل واظهارا من وجه ولهذا اجبر المولى على البيان والتعيين اذا كان العبدان حيين ولو كان انشا من كل وجه لما اجبر على

البيان وكذلك لو كان في الطلاق المبهم بين المراتين لو ماتت احديهما قبل التعيين طلقت الباقية لانه انما كان لا يتعين قبل الموت في احديهما لمزاحمة الاخرى وان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق نفسه حتى بطل ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق على الحية لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولهذا الاصل قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد ان التوكيل صحيح ويبيع اي الوكيلين شا بمنزلة ما لو قال وكلت احدهما ببيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع لان او في موضع الابتدا للتخيير على ما مر فايهما باع صح بيعه ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى الموكل بخلاف ما لو قال وكلت فلانا وفلانا فانه يشترط اجتماعهما والقياس ان لا يصح هذا التوكيل لابهام من له ولاية التصرف وكالة ويصح استحسانا لان هذه الجهالة جهالة مستدركة فتحملت فيما هو مبني على التوسيع
(٢٠٢) ثم قال في المبسوط قد نص على القياس والاستحسان ههنا ولم ينص في توكيل الواحد ببيع احد العبدين حتى تكلف بعضهم للفرق فقال الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما بينا في الاقرار ان جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك ولكن الاصح ان القياس والاستحسان في الفصلين وكذا لو قال ليبيعه احد هذين الرجلين انه يصح التوكيل ويبيع ايهما شا وكذا اذا قال لواحد بع هذا العبد او هذا ان التوكيل صحيح وللوكيل ان يبيع اي العبدين شا بمنزلة ما لو قال بع احدهما لان كلمة او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل انشا اي ابتدا والتخيير لا يمنع امتثال الوكيل بما وكله به لان كلمة او يتناول احد المذكورين من غير تعيين كما في كفارة اليمين ويتعين بالفعل وهذا جواب عما يقال الثابت بالتخيير احد المذكورين لا على التعيين فلا يمكن الامتثال به لكون البيع انما يرد على المعين لا على غيره وقلنا في البيع والاجارة بالجهالة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار من البايع والمشتري غير معلوم فان كان من له الخيار اي خيار التعيين معلوما صح في الاثنين والثلثة استحسانا عندنا خلافا لزفر رحمه الله وصورة هذه المسالة اذا اشترى رجل احد ثوبين بعشرة على انه بالخيار ياخذ ايهما شا ويرد الاخر وكذلك احد الاثواب الثلاثة الاربعة على انه بالخيار وجه الاستحسان ان فساد البيع بجهالة المبيع مثل فساد البيع بالشرط لان كل واحد منهما يفسده فلما احتمل الشرط في مدة الثلاث نفعا للغبن فلان يحتمل الجهالة من الثلث نفيا للغبن اولى ثم لم يحتمل في الشرط اكثر من الثلاث فكذا ههنا من طريق الاولى ايضا لان الثلث يشتمل على كل الاصناف جيد ورديء ووسط فتصير الزيادة لغوا كذا اشار في الاسرار واما تقريره في الكتاب فهو انه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب ذلك جهالة ومنازعة واذا كان معلوما لم يوجب جهالة ومنازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار المشتري هذا فيكون هو المبيع فثبتت شبهة الحرمة مخلفة لحقيقتها فالقياس ان لا يجوز لكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش يمنعه والخطر في الثلاث يسير فاحتمل ذلك فيه استحسانا بدلالة النص وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم

جوز شرط الخيار ثلاثة ايام بخلاف القياس ونبهنا على انه في دفع الغبن والخسران فكانه قال للمشتري لك ولاية دفع الغبن وهذا في معناه لان دفع الغبن كما يحصل بالتامل في غبن واحد يحصل باختيار عين من احد من الاعيان بل هذا اقوى فكان في معناه والامام في الثلث دون ما فوقه لان الاعيان لا تخلو عن جيد ووسط ورديء والثلاث تشتمل على تلك الاوصاف فاندفعت الحاجة بالثلث واوردها على قضية القياس قال رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخل او في قوله فلا ينعقد لامهر المثل اقول قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله حرف او ان التخيير وجب به اذا كان مفيدا كما اذا قال لامراة تزوجتك على الف درهم حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم ومائة دينار فان الزوج له ان يعطي اي المهرين شاء والا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار كما اذا قال تزوجتك على الف درهم او على الفين بل يلزمه الاقل عينا لانه لابد في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به الا ان يعطي الزوج الزيادة ولان صحة النكاح لما لم يفتقر الى تسمية البدل بالاقرار بالمال مفردا عن ذكر عوض معه كمن اقر لانسان بالف او بالفين فانه يلزمه الاقل فيه وكذا اعتبرت بالوصايا وبدل الخلع والعتق والصلح عن القود فانه اذا اوصى لرجل بالف او بالفين او خالع امراته على الف او الفين او اعتق عبده على الف او الفين او صالح عن دم العمد على الف او الفين يلزمه الاقل للتيقن به وصار من يستفاد من جهته الوجوب وهو الزوج في مسالة التزوج اولى بالبيان والتخيير لكونه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل في الصورتين المذكورتين اي يحكم فيهما مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير وهو احد المذكورين لا يعلم الا باختيار الزوجة لا قبله اذ لم يكن المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل بطريق التعيين فلا يقع ما ثبت بالتخيير هذا الموجب المتعين فوجب المصير اليه فان كان مهر مثلها الفين فلها الخيار ان شاءت اخذت الالف حالة وان شاءت اخذت الفين الى سنة لانه تعلق بكل واحد نفع اذ الالفان الى سنة كاملة في المقدار ناقصة في المعنى والحالة ناقصة في المقدار كاملة في المعنى وان كان مهر مثلها الفا فله الخيار لانه لا ضرر عليها في تعيين الاقل وان كان فيما بين ذلك فلها مهر مثلها وعندهما الخيار للزوج فيها لان الواجب عندهما الاقل فان طلقها قبل الدخول فلها نصف ما يختاره الزوج بالاجماع كذا ذكره الامام التمرتاشي رحمه الله بخلاف العتق على مال والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارض ما ثبت بالتخيير موجب متعين اذ ليس في ذلك العقد موجب اصلي لكونه جائزا بغير بدل فلهذا وجب في ذلك القدر المتيقن به وبطل ما زاد على ذلك لكونه مشكوكا فيه فاما النكاح فلا ينعقد من غير مهر المثل قال رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الى قوله فكذلك الجزا اقول على الاصل الذي سبق وهو ان حرف



او لاحد المذكورين واذا ذكر في موضع الابتدا او الانشا اوجب التخيير قال علماؤنا رحمهم الله في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية ان الواجب واحد من الكل المذكور في هذه الاية لان كلمة او ذكرت في موضع الانشا على طريق الجزاء لما وقع من الحنث فوجب التخيير بين احد الاشياء الثلاثة من غير عين ويتعين باختيار المخاطب المؤدي من طريق الفعل اي في طريق الفعل لانه ما لم يفعل احد هذه الاشياء يكون باعراه محتملا وتعين احدها بانتفاء الاخر وانتفاء الاخر بان لا يبقى محتملا وذلك لا يكون الا بالفعل لا يتعين من طريق القول فانه لو عين احد الاشياء الثلاثة بالقول لا يتعين لان التعيين بالقول نصب شريعة وليس للعبد ذلك كالجزء من الوقت فانه يتعين للسعة في ضمن الفعل لا بالقول والجزء الواحد من النصاب فانه يتعين للزكوة في ضمن الفعل وذلك بالاداء الى الفقير فكذلك هنا صار الواجب احد الاشياء غير عين ويتعين في ضمن اداء الكفارة ولكل واحد من هذه الاشياء صلاحية التكفير به ضرورة جواز تعيينه للواجب باعتبار الفعل ثم في ضمن الاباحة الواجب ضرورة عند تعيينه بالفعل فلهذا اوجب حرف او التخيير على احتمال اباحة التكفير بكل فرد منها على الانفراد لان او مذكور في موضع الاباحة وموجب الاباحة هو العموم حتى اذا كفر بكل الافراد على سبيل الاجتماع جاز لكنه يكون مؤديا للواجب باحد الانواع في الصحيح من المذهب فاما ان يكون كل الانواع واجبا فلا يجوز كما ذهب اليه بعض الفقها (٢٠٣) حيث قال ان الكل واجب او كل واحد منها يحتمل ان يكون واجبا على سبيل البدل فاذا فعل الكل وليس احدها باولى من غيره يقع الكل واجبا وقد علم جواب ذلك مما سبق ان او في موضع الانشاء للتخيير فان قيل ان المكفر اذا وكل بكل نوع من الانواع الثلاثة رجلا ففعلوا معا يجوز به ذلك ويخرج عن العهدة وكان القياس ان لا يجوز لانه لم يثبت التخيير فلا يثبت الاباحة اذا الاباحة تثبت في ضمن التخيير كما مر قلنا انه سبحانه وتعالى اثبت التخيير بقوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية فثبت الاباحة في ضمنه واذا ثبت بقيت ما لم يقم دليل يدل على زوالها ولم يحتج بقاؤها الى السبب لان بقاء الحكم مستغن عن بقاء السبب بخلاف ما لو قال بع هذا او هذا فانه تثبت الاباحة بالتخيير ثم قد تزول عقيبه لقيام المزيل وهو عدم الرضا ببيع كليهما فيبقى الاختيار المجرد من غير اباحة وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد الثابتين بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وبقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره او كلمة او للتخيير لعدمها خلاف الجناية في قتل الصيد وجزاء الحلق لان قتل الصيد واحد وكذلك الحلق فاما قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من

الايه فقد جعله بعض الفقها وهو مالك رحمه الله للتخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق لان هذا النص
فيه بيان الاجزية وانه مقرون بكلمة او وهي للتخيير حقيقة والكلام محمول على الحقيقه حتى يقوم دليل عارضه
وقلنا هذه الاجزيه التي وردت في هذا النص انما ذكرت على سبيل المقابله بالمحاربه اذ في اول الايه تنصيص
على انه ذكر جزا على المحاربة وجزا الشي يقابل سببه كما يقال الرجم يقابل الزنا في المحصن والقطع يقابل السرقه
والمحاربه انواع من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت
في صفة الجناية والاجزية المذكوره متفاوته شده فوقع الاستغنا بذلك عن بيان انواع المحاربة مفصلة
عليها اجزيتها نصا واكتفى باطلاق المحاربة عن بيان انواعها بسبب دلالة تنويع الجزا على تنويع الجنايه وهي المحاربة
فلذلك انقسمت انواع الاجزية على انواع الجناية وصارت انواع الجزا مقابله بانواع المحاربه لان جزا
الشي يقابل سببه وجناية المحاربه متنوعة وهي مختلفه فتنقسم الاجزيه على حسب انواع الجنايه وهو معنى
قوله فاوجبت التفصيل والتقسيم اي فاوجبت انواع الجزا المذكوره تفصيل انواع المحاربة
وتقسيمها على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية لان حال الجناية تختلف مرة كالاخافة لا غير وتغلظ
اخرى كاخذ المال والجزا يناسب الجنايه فيقابل الخفيف للخفيف والغليظ الغليظ في مقابلة اذ التغليظ
في مقابلة الخفيف والخفيف في مقابلة الغليظ غير مستحسن وقد ورد بيان النص المذكور على هذا المثال
بالسنه وهي ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا برده هلال ابن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع
اصحاب برده عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده اي لاخذ المال ورجله من خلاف اي لاخافة السبيل
ومن جا مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عليه ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ
المال نفي وفي هذا الخبر دليل على ان او ليست للتخيير انما هي للحكم باختلاف الجناية كما يقال لمن سال عن
حدود الكبائر هي الجلد او الرجم او القطع فانه لا يراد به التخيير وذكر علم الهدي رحمه الله في تعداد الايه
ان كلمه او متى ذكرت بين الاجزية المختلفه الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الاية والا فهي للتخيير
كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الى ان قال تحرير رقبة فاما فيما سبق وهو كفارة
اليمين واخواتها فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزية اذ الحنث واحد فاوجب حرف او فيه
التخيير وهذا التقسيم الذي ذكرناه في حق قطاع الطريق ثابت باصل معلوم وهو ان مقابله الجمله
بالجمله توجب انقسام البعض على البعض لكنه ولكن يعبر به بانواعها لا تقع حين يعلم الا معلومه فالاجزية
مترتبة عليها كذلك ولهذا الاصل قال ابو حنيفه رحمه الله فيمن جمع بين اخذ المال والقتل ان الامام
بالخيار ان شا قطع يده ورجله من خلاف ثم قتله او صلبه وان شا قتله ابتدا او صلبه ولم يقطعه

لان الجنايه وهي المحاربه تحتمل الاتحاد والتعدد اما التعدد فظاهر بان اخذ المال ثم قتل
النفس او قتلها ثم اخذ المال ونحو ذلك وكل واحد من ذلك على الانفراد يوجب الجزا فاذا وجد
في صفة الاجتماع تعددت الجنايه لا محاله فيتعدد موجبها واما الاتحاد فباثرها وهو قطع
الطريق وانقطاع المارة فكانت الجناية متحدة باثرها متعددة بنفسها والشي قد يعلم باثره
كما يعلم بموثره واذا احتملت الجناية التعدد والاتحاد فالجزا يحتملها كذلك فلهذا خير ابو حنيفه
رحمه الله الامام بين اقامه حد الاخذ والقتل عملا بالتعدد وبين اقامه حد القتل عملا بالاتحاد
قال رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر
او ٤ او هذا الى قوله احد كما حر وهذا اقول لما سبق من الاصل وهو ان كلمة او لاحد المذكورين
غير عين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته هذا حر او هذا ان قوله باطل لان
حرف او اسم اي علامه لاحد المذكورين غير معين وغير المعين غير محل للعتق وذلك لان كلمه او لاحد
الامرين واحدهما عام يقع على كل واحد منهما وقد وصف بالحرية واحدا منهما فينبغي ان تتصف بها ما
(٢٠٤) يقع عليه كله او وهو احدهما والمعطوف يشارك المعطوف عليه في حكمه ولا يصح اتصاف الدابه
بالحرية لانه لا رق فيها فلم يصح الايجاب بقوله هذا حر او هذا وقال ابو حنيفه رحمه الله ثم حرف
او لاحد المذكورين من غير تعيين لكن له احتمال التعيين الا ترى انه لزمه التعيين
فيما اذا قال لعبديه هذا حر او هذا واذا مات احدهما يتعين الحي بالانعتاق بالحرية لانعدام المزاحمة
واذا احتمل التعيين كان العمل بهذا المحتمل اولى من اهداره لجعله مجازا عما وضع بحقيقته وهو كون حرف
او موضوعا لاحد المذكورين لا على التعيين مجازا عما يحتمله وهو تعيين احد المذكورين فيصح الايجاب
هنا باعتبار هذا المجاز وان استحالت حقيقته لما مر ان اتصاف الدابة بالحرية غير صحيح وذلك كما في
من اصل ابي حنيفه رحمه الله في مسالة هذا ابني لعبده وهو اكبر سنا منه فان ذلك محمول على
المجاز عنده وهو الحرية وان استحالت حقيقته وهي البنوه لعدم صلاحيه المحل لها بناء على اصله
وهو ان المجاز خلف عن الحقيقه في حق التكلم فتشترط صحة الكلام لغة وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
ينكران صحة المجاز عند استحالة حكم الحقيقة وهو غير متصور فيما نحن فيه فلا تنعقد الخلفية لسقوط اعتبار
العمل بالخلف ولهذا الاصل وهو ان حرف او لاحد المذكورين غير عين وللتخيير في الانشا قلنا
فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان العبد الثالث يعتق ويخير المولى في العبدين الاولين لان
صدر كلامه تناول احد العبدين عملا بكلمه التخيير وهي او والواو توجب ان يشارك المعطوف المعطوف
عليه في ما سبق الكلام فيصير هو عطفا على الذي اعتق من العبدين الاولين كقوله لعبيده احد كما
حر وهذا اي وهذا العبد الاخر فان الثالث يعتق لكونه معطوفا على الذي اعتق منهما قال

رحمه الله ثم قد تستعار هذه الكلمة للعموم الى قوله دون الافراد اقول قد تستعار كلمة او للعموم
بسبب دلالة تقترن بالكلام فيصير حرف او شبيها بواو العطف لا عين الواو اذ لو كان عينه لما كان
كل واحد من المذكورين منفيا عن الانفراد بل على الاجتماع كالواو وليس كذلك بل الحرف او شبيها بالواو من حيث
ان كل واحد منهما منفيا ان كان في واو العطف او من حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد فكان معنى او فيه
مرعيا ويظهر ذلك في مسايل نذكرها ثم الدلالة على ان حرف او للعموم انواع منها اذا كانت مستعملة في
موضع النفي كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا ولو كان او هنا بمعنى الواو من كل وجه
لكان مرتكبا للنهي عنه طاعة لاحدهما كما لو قال لا ادخل هذه الدار وهذه الدار والحاصل انه من حيث
ان كلها منفيا اشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد يثبت على حقيقتها
وذكر في الكشاف فان قلت معنى او ولا تطع احدهما فهلا جي بالواو ليكون نهيا عن طاعتهما جميعا قلت
لو قيل ولا تطعهما لجاز ان يطيع احدهما واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعة احدهما كان عن
طاعتهما جميعا انهى كما اذا نهى ان يقول لابويه اف علم انه منهي عن ضربهما على الطريق الاولى ثم انما خص هذان
لانهم اما ان دعوه الى مساعدتهم على فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر كالمعاملات من البيع والشرا
فنهى ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث وقيل الاثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان راكبا
للماثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو وكقول اصحابنا رحمهم
الله في الجامع الكبير في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معنى هذا القول فلانا ولا فلانا حتى اذا
كلم احدهما يحنث اعتبارا لمعنى كلمة او وهو تناولها احدهما على الانفراد واو العطف ولو كلمهما لم يحنث الا
مرة واحدة حتى لا تجب الا كفارة واحدة اعتبارا لشبهها بالواو بمنزلة ما لو قال لا اكلم هذا وهذا
انه يصير بمعنى لا اكلم هذين وذلك لانه لما حنث بكلام احدهما لم تبق اليمين فلم يحنث الا مرة واحدة
ولا خيار للمتكلم في تعيين احدهما اعتبارا لشبهها بالواو وهذا لانه لما كان كلاهما مرادا لم يبق له الخيار
وثبوت الخيار انما يلزم من كون احدهما مرادا وليس كذلك حتى انه لو استعملها في الايلاء بان قال لا اقرب
فلانة او فلانة صار موليا منهما جميعا وبانتا جميعا اذا انقضت المدة ووجه العموم في كلمة او انها
لما تناولت احد المذكورين كان احد نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهي النفي بما سبق من ان
النكرة في موضع النفي تعم فلما دلالة العموم صار حرف او عاما الا ان كلمة او توجب العموم على الافراد
لان اصلها الافراد حتى ان من قال لاخر لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا لكون كلمة او
موجبة للعموم على سبيل الافراد ولو قال لا تطع فلانا وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما لكون
عموم الواو على سبيل الاجتماع واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما جميعا
اعتبارا لعموم الافراد وهو عموم او وقوله لان الواو للعطف على سبيل الشركة الى اخره تعليل

لقوله لم يحنث حتى يكلمهما قال رحمه الله ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة الى قوله وتجوز
الواو فيها اقول من الانواع التي سبق ذكرها من دلالة عموم كلمة او وهو انها اذا استعملت في موضع الاباحة
فانها تعمم باعتبار عموم الاجتماع لان الاباحة دليل العموم لانها رفع القيد فيثبت الاطلاق على العموم سواء
كان ما اطلق جمعا او افرادا فعمت النكرة وهي احد بدلالة الاباحة كما يقال جالس الفقهاء او المحدثين الراجعة
او كليهما ان شئت فانه يفهم منه الاذن له في المجالسة مع كل واحد من الفريقين ورفع القيد عنه وكما يقول
الطبيب للمريض كل هذا او هذا فانه يفهم منه ان كل واحد منهما صالح لاكل المريض واعتبر هذا برفع القيد في
الحسيات وكذا في الشرعيات كما اذا حلف لا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها وفعل افعالا اخر لم يحنث لانه في
موضع الاباحة اذ العبد ممنوع عن التصرفات فيصير الاذن فكالتحجر فكان الاذن موضع الاباحة ثم
الفرق بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في صورة التخيير يجعل المامور مخالفا للامر لان
الامتثال في التخيير يقع باحدهما دون الاخر وفي الاباحة يجعله موافقا لان الامتثال فيها قد يقع بهما
لان موضع الاباحة موضع التعميم بيان الاول في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم
فان الاستثنا من التحريم اباحة ثم يثبت هذه الاباحة في جميع هذه الاشيا فعرفنا ان موجب هذه الكلمة
العموم في موضع الاباحة وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل على موضع الاباحة وهي ان يكون اوبعد
سبق الحظر كما في قوله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة في كل واحد منهما فكان
له رضا في الجمع بينهما كما في قوله جالس الفقها او المحدثين او استعمل او في موضع اظهار السماحة والجودة
كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا فهذه دلالات الاباحة وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال تدل
على معنى الاباحة وعلى هذا قال اصحابنا رحمهم الله في الجامع الكبير فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او
فلانا له ان يكلمهما جميعا من غير حنث وكذا اذا قال اربع نسوة له لا اقربكن الا فلانة او فلانة انه لا
يكون موليا منهما جميعا حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان
وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي قبله اي عنده الا دراهم او دنانير انه ان يدعي المالين
جميعا لان ما بعد الا في هذا الكلام موضع الاباحة فان صدر الكلام تحريم معنى لكونه حجرا على نفسه
الدعوى بقوله قد برئ فلان الى اخره فكان حظرا معنى فكان الاستثناء منه استثناء من الحظر
والتحريم وذلك هو موضع الاباحة فكان الاستثنا اباحة معنى قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير
ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل
او كثير هو له فيه او منه على معنى الاباحة ان يكون شي منه قليلا كان او كثيرا الا ان الموضع موضع الاباحة
اذ من الحقوق ما لا يدخل بمطلق البيع فيقول البايع بكل قليل او كثير اباحة للمشتري في الانتفاع بالحقوق
كالشرب والطريق اذ لان هذا يذكر في حقوق المبيع والمبيع هو المستحق بمطلق البيع دون حقوقه

(٣٠٥)

ولهذا لا يدخل الطريق في المبيع بمجرد البيع فكانت حقوق المبيع باقية على ملك البايع ثم تستحق بذكر المرافق
وبذكر قوله بكل قليل او كثير فكان هذا القول من البايع في هذا المحل اباحة وكان من حق هذا الكلام ان لا يلزم هذه
الحقوق لان الاباحة غير لازمة فينبغي للبايع ان يكون له الرجوع فيها نظيره التوكيل الا انها تلزم تبعا للمعارضة وفي
لازمه فكذا ما يتبعه والحكم اذا ثبت في ضمن شي يعطى له حكم المتضمن في اللزوم فلذلك لم يملك البايع الرجوع
فيها نظيره التوكيل في ضمن عقد الرهن فانه يلزم لزوم عقد الرهن حتى لا يملك الراهن عزل الوكيل وكذلك
اذا باع دارا بكل حق هو لها داخل فيها او خارج عنها فان معناه الاباحة اي بكل شي منها داخلا كان او خارجا ولهذا
المعنى الاباحة صارت كلها او بمعنى الواو حتى يجوز ذكر الواو مكان او في المسئلتين المذكورتين قال المصنف
رحمه الله وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال الى قوله وجب العمل بمجازه اقول احكام كلمة
او اذا دخلت على الافعال كاحكامها اذا دخلت على الاسماء من الشك والتخيير على ما مر فانها اذا دخلت
في الخبر نحو فعلت كذا او فعلت كذا افضت الى الشك وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير وهذه
المسئلة على وجوه الاول انها تدخل بين اثباتين كقول الرجل والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن
هذه الدار وحكمه ان اي الدارين دخل بر في يمينه لان ذكر كلمة او في موضع الاثبات تقتضي التخيير
في شرط البر اصله قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة الثاني انها تدخل بين نفيين كقوله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار وحكمه انه يقتضي
انتفاءهما جميعا كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكر كلمة
او في موضع النفي فكانت بمعنى ولا وقال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الكبير لانه التزم احد
الامرين فلو لم يحنث باحدهما لصارت اليمين واقعة جميعا معا وذلك باطل الا ترى انه لو عطف
بالواو مع اعادة حرف النفي لكان الجواب ما قلنا فهذا اولى وقوله ان له الخيار يتعلق بالوجه الاول
وهو المثبتان ولا يمكن ان يقال قوله ان له الخيار اي في المسئلة الثانية ايضا ما يكون مختارا بين
الدخول في احدى عاتين الدارين مع الحنث لانه لا يطلق في مثله اسم الخيار الا ترى انه كيف نفى الخيار
قبل هذا في مثل ذلك في قول رجل قال لا اكلم فلانا او فلانا الى قوله لا خيار له في ذلك ثم يحتمل ان تكون
فايدة اعادة ذكر هذه المسئلة الثانية مع ذكر نظيرها قبل اعلاما انه لا تفاوت ذكر كلمة او في موضع
النفي بين ان يكون بين اسمين كما في المسئلة السابقة او بين فعلين كما في هذه المسئلة ففي كل منهما
يقتضي التعميم الوجه الثالث انها تدخل بين نفي واثبات كقوله لا ادخل هذه الدار او لا
ادخل هذه وهو ورد في نسخة مكان الوجه الثاني وعلى هذا تعلق قوله ان له الخيار بهذا ايضا والمعنى
انه يتخير بين ان لا يدخل الاولى ابدا او بين ان يدخل الثانية فيبر بعدم الدخول في الاولى
ابدا او بالدخول في الثانية حتى لو دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار

حتى

حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الاخرى غاية ليمينه واذا دخلها انتهت اليمين واذا دخل الاولى اولا حنث
لوجود الشرط حال بقاء اليمين وهذه النسخة هي المعتبرة لمناسبتها في هذا المحل لثبوت التخيير فيها لا النسخة
الاولى لكونها غير مناسبة هذا المحل لعدم التخيير فيه الوجه الرابع ان كلمة او تدخل باثبات ونفي كقوله لا دخلن
وحكمه انها للتخيير كما لو كانا مثبتين لان المثبت غير صالح لضرب الغاية فلا يعمل بما بعده غاية لما قبله ولكلمة او وجه
اخر فيما اذا دخلت على الافعال وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الا ان اذا لم يحسن حملها على العطف
لاختلاف الكلام من نفي او اثبات ويمكن حملها على الغاية بسبب احتمال صدر الكلام ضرب المدة
كقوله تعالى ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم في بعض
الاقاويل وذلك لان عطف الفعل وهو يتوب على الاسم وهو شي غير حسن وكذا عطف الفعل
المستقبل اي المضارع وهو يتوب على الماضي وهو ليس لعدم المناسبة واذا لم يحسن العطف
فسقطت حقيقة العطف من حرف او واستعير حرف او لما يحتمله وهو الغاية وانما قلنا انه يحتمل الغاية
لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين وضعا كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية
من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمل معنى الغاية لان الكلام للتحريم فان صدره وهو ليس لك
من الامر شي يدل على التحريم والتحريم يحتمل الامتداد فيحتمل ضرب الغاية او نقول ان غاية الشي
شي ينتهي به المغيا ويتصل هو بالمغيا كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه وينتهي المعطوف عليه
فبهذا الاتصال صحت الاستعارة وكذلك قوله تعالى والله لا افارقك او تقضي حقي بمعنى حتى ٢٠٦
تقضيني او الا ان تقضيني وتقريره بمعنى الا ان في مثل هذا المحل هو قول سيبويه وفي قول
غيره هو بمعنى حتى او الى ان وهذا كثير الشيوع في كلام العرب واذا كان كذلك فكان او في الاية
بمعنى الا ان على معنى ليس لك من الامر شي الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم كذا في
الكشاف جعل هذا الوجه اخر الوجوه وذكر فيه قبل هذا انه معطوف على ما قبله وهو قوله تعالى ليقطع طرفا وتقديره
ليس لك من الامر شي اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شي وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال
والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى بالنصب ان معناه حتى ادخل هذه الدار الاخرى فان
دخل الدار الاولى اولا حنث في يمينه وان دخل الاخرى اولا انتهت اليمين وتم البر حتى لو دخل الاولى بعد ذلك
لا يحنث بمنزلة قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الدار الاخرى غاية ليمينه
واذا دخلها انتهت اليمين واذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين وانما
جعل هنا للغاية دون معنى التخيير او معنى مطلق العطف لتعذر اثبات معنى العطف لاختلال معنى الكلام
عند ذلك من نفي واثبات والعطف يقتضي المجانسة ولا مجانسة بينهما وفي التخيير ايضا معنى العطف
فيستدعي المجانسة من حيث المعنى والغاية صالحة لان اول الكلام وهو لا ادخل هذه الدار حظر وتحريم

و هو محل الامتداد فامكن جعل الثاني غاية للتحريم فلذلك وجب العمل بمجاز حرف او وهو الغاية
وذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله في شرح الجامع في تقرير هذه المسئلة فقال والاصل فيه ان
حرف او متى ذكر عقيب فعل منفي وبعده فعل مثبت غاية وكان او بمعنى حتى فان قيل اذا كان حرف
او بمعنى حتى ينبغي ان لا يحنث في قوله والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اليوم بمضي اليوم
اذا لم يدخل واحدة منهما وانه يحنث عنده ذلك بخلاف صريح حتى فانه اذا قال لا ادخل هذه الدار حتى
ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فمضى اليوم ولم يدخلهما لا يحنث قلنا فاما الدخول في الثانية فليس
بموجب اليمين ولكنه غاية لانتهاء اليمين فاما اذا لم يصرح بكلمه حتى في الموقت دخول كل واحد من الدارين
موجب اليمين على ما اقتضاه حرف او لانه للتخيير فلا يجوز ان يكون احدهما موجب اليمين عينا دون الاخرى
واذا كان كل واحد منهما موجب اليمين على الانفراد صار عدم الدخول في الثانية فليس بموجب اليمين
ولكنه غاية لانتهاء اليمين شرطا حنثه على الانفراد فاذا لم يدخل واحدة منهما حتى مضى اليوم وجد
شرط حنثه وهو عدم الدخول في الثانية اليوم فحنث وان دخل في الثانية ~~شرط حنثه~~ في اليوم بر
لوجود شرط البر ومن هذا الطريق جعلناه بمعنى الغاية فحصل من هذا المجموع ان حرف او مرانب
ارتجالا دون احد المذكورين وهو حقيقته والثانية استعارته لمعنى الواو مع رعاية حقيقته
من وجه ثم ان ما ذكرناه من استعارة لمعنى الغاية هو قول الاكثر وقال ابو بكر الاعمش انه للتخيير
بينهما اذا لم يمكن الاثبات موقتا لانه حقيقتها فلا يترك الا لضرورة او دليل ولم يوجد ووجه
ما قلنا وما نقول وهو ان في الحمل على الغاية قولا بانعقاد يمين واحدة ممدودة الى الغاية وان في الحمل
على التخيير قولا بانعقاد يمينين بتخيير الحالف بينهما والاصل عدم الانعقاد وتخالف الحقيقة الوضعية
اهون واولى من مخالفة هذا الاصل لانها اظهر واغلب في الاستعمال يؤيده قول محمد رحمه الله او في
هذا الموضع بمعنى حتى وثمرة الاختلاف لا تظهر ما دام الحالف حيا لانه لو دخل الاولى حنث اتفاقا اما
عند ابي بكر الاعمش فللاختيار بين النفي واما عند الاكثر فلوجود شرط الحنث قبل الغاية ولو دخل
الثانية لا يحنث اتفاقا اما عنده فلاختياره بين الاثبات وقد بر فيها بشرطه واما عندهم فلانتهاء
بين النفي وانما يظهر الخلاف اذا مات الحالف قبل دخول الدارين فعندهم لا يحنث حتى لا يجب عليه
الايصاء بالكفارة لان عندهم المنعقدة يمين النفي لا غير ممدودة الى غاية ولم يحنث فيها وعنده يحنث
لانه لما كان تخييرا عنده كان يمين الاثبات منعقدة عنده فاذا مات قبل الدخول فات شرط البر فيها
فيحنث واعلم ان هذا الاشتباه انما يقع فيما لو وقف الحالف على اللام من قوله ادخل واسكنها فيحتمل
التخيير والغاية اما لو نصبها فلا يحتمل سوى الغاية لان انتصابها باضمار ان ثم قوله حتى ان ادخل

لا يحتمل غير الغاية فكذا ادخل منصوبا من غير اظهار ان وان رفعها لا يحتمل غير التخيير لعدم الناصب كذا في
شرح الجامع للهاشمي قال [illegible] رحمه الله باب [illegible] حتى الى قوله وعلى هذا مسائل في الزيادات اقول
ان حتى كلمه وضعت للغاية في كلام العرب والغاية هي التي ينتهي اليها الشيء وهذا انها هو حقيقة مرد حتى
لكون هذا الحرف موضوعا لمعنى يخصه اي يخص هذا الحرف ذلك المعنى نفيا للاشتراك او يخص ذلك المعنى الحرف
نفيا للترادف فلا يسقط معنى الغاية عن هذا الحرف ابدا الا اذا استعمل مجازا فان الغاية حينئذ لا تكون
مرادة كما اذا استعمل للعطف المحض مثل قوله عبده حر ان لم اكن حتى اتغدى عندك وقد وجدنا كلمة حتى تستعمل
للغاية لا تسقط عن تلك الكلمة معنى الغاية ولا يصح نفيه عنها وهذا هو المعنى بقولهم الحقايق لا تسقط عن مسمياتها
ابدا فعلمنا ان كلمة حتى وضعت لمعنى الغاية لكون ذلك المعنى بمنزلة الى كقوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر وقول
العرب اكلت السمكة حتى راسها بمعنى الى راسها وفي بعض النسخ فانه نص بالنون والقاف اي انتهى الاكل عند الراس
وقوله اي الى راسها بيان الخصوص معنى الغاية في حتى لان كلمة الى خاصة في الغاية فانه لو قيل في هذا المقام اكلت
السمكة الى راسها كان معناها هكذا وهو ان يقال ان الاكل انتهى فلما جاءت كلمة حتى ههنا بمعنى الى في حق بناء الراس
علم ان حتى جاءت للغاية الخالصة اذ لو لم تكن خالصة للغاية ههنا لجاءت على ما يقوله اهل النحو وهو انه يدخل ما
(٢٠٧) بعد حتى فيما قبلها والفرق بين حتى والى معنى الغاية ان كلمة حتى تدخل في الغاية الوضعية لا في الجعلية ونعني
بالوضعية ان ينتهي بها الغيا او ينتهي عندها ولهذا لا يقال نمت البارحة حتى نصف الليل لان الليل لا ينتهي به
ولا عنده وكلمة الى تدخل فيهما جميعا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله وايديكم الى المرافق فان الايدي
لا تنتهي بالمرافق ولا عندها وكذا صح ان يقال نمت البارحة الى نصف الليل وفرق اخر بينهما على ما ذكر في كتب النحو
من ان حق حتى ان يدخل ما بعدها فيما قبلها نحو سلخت السمكة والبارحة قد اكل الراس ونمت الصباح بخلاف
كلمة الى وهذا الذي ذكر وهو ان معنى حتى باعتبار الوضع لا يسقط عنه ابدا هو مثال ساير الحقايق فان الكلام
هو الاصل فيها وهو استعمالها فيما وضعت له الا اذا تعذر ذلك فيحمل على المجاز كذا ههنا ثم قد تستعمل حتى
للعطف عند تعذر حقيقتها مع قيام معنى الغاية لما بين العطف والغاية من المناسبة وهي التعاقب
والاجتماع فان المعطوف يعقب المعطوف عليه ويجتمع كما ان الغاية تذكر عقيب المغيا ويجتمع معه فنقول
جاءني القوم حتى زيد بالرفع ورايت القوم حتى زيدا بالنصب فزيد مرفوعا كان او منصوبا فيه معنى العطف
اذ هو جاء في المثال الاول ومري في الثاني وفيه معنى الغاية من حيث ان مجي القوم ينتهي به لانه انما يقال
هكذا اذا كان زيد افضلهم او ارذلهم فيصلح غاية لانه اذا كان افضلهم لا يتوقع مجيه عادة فيسبق القوم
في المجي ثم اذا جاء زيد بعدهم ينتهي مجي القوم بمجيه واذا كان ارذلهم لا ياتي هو الى القادم الا اخرا عادة
بعد اتيان القوم وحينئذ ينتهي مجي القوم بمجيه الا ترى الى قول العرب استنت الفصال حتى القرعى
فان الاستنان وهو العدو من المرح والنشاط لا يتوقع من القرعى الى ما بها من القرع فينتهي استنان الفصال

الترعي فعلم بهذا انه اراد الارذال والمفتش في الاصل مثل فحص الفرس في عيره فحصًا ونحاصًا وهو ان يرفع يديه ويطرحها معًا ويجز رجليه والفصال جمع الفصيل وهو ولد الناقة اذا فصل عن امه والقرعى جمع القريع كمرضى ومريض والتقريع الذي به قرع بتحريك الرا وهو بثر ابيض يخرج بالفصال ودواوه الملح فاذا ارادوا ان يعالجوا سعوا الدابة ونضحوا جلده بالماء ثم جروه على السبخة ومنه المثل هو احر من القرع وقولهم استنت الفصال حتى القرعى مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لجلالة قدره واذا كان بين العطف والغاية من المناسبة التي مر ذكرها فجعل حتى عطفًا هو غاية من وجه فكان كلمة حتى في محل العطف حقيقة قاصرة اما كونها حقيقة فلوجود معنى الغاية فيها واما كونها قاصرة فلان كمال الغاية في العطف كما اشار اليه قبل هذا بقوله فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى وهناك لم تدخل الغاية تحت المغيا ولما دخلت الغاية هنا تحت المغيا باعتبار وجود معنى العطف في حتى دخل زيد تحت الجائين في قوله جاني القوم حتى زيد كانت حقيقة حتى قاصرة وعلى هذا اي وعلى ان حتى في مثل هذا المحل للعطف على معنى الغاية تقول اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلت راسها ايضا كما تقول رايت القوم حتى زيدًا وذكر في بعض كتب النحو ان ما بعد حتى اما ان ينتهي الامر به او عنده فان كان الاول جاز فيما بعده النصب والجر بحسب معتقدك نحو اكلت السمكة حتى راسها ان وقع الاكل على الجسد والراس نصبت بحتى وان وقع على الجسد فقط خفضت لان التقدير الى راسها وان كان الثاني نحو صمت رمضان حتى الفطر خفضت به لا غير لان صوم يوم الفطر حرام فلا معنى للعطف منه ثم ان هذا الذي مر ذكره فيما اذا كانت كلمة حتى داخلة على المفرد ثم انها قد تدخل على جملة من مبتداء وخبر كقوله حتى ماء دجلة اشكل على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة على الجملة نحو قولك زيد قايم وعمرو قاعد وتكون كلمة حتى غاية مع دخولها على الجملة المذكورة ثم في هذه الجملة ان كان خبر المبتدا مذكورا فذلك هو خبر المبتدا وان لم يكن الخبر مذكورا فيجب اثبات الخبر من جنس ما قبله نحو اكلت السمكة حتى راسها فان خبر المبتدا ههنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب الى المتكلم او الى غيره نحو حتى راسها ماكول او حتى راسها ماكول غيري وقوله ضربت القوم حتى زيد غضبان نظير جملة ابتدائية ذكر الخبر فيها وهي غاية لما قبلها وان غضب زيد يصلح دليلا على انها ضرب القوم ومواضع كلمة حتى في الافعال بحسب الاصالة ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة ابتدائية نحو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا اي الى ان تغتسلوا وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع اي حتى الرسول يقول وعلامة الغاية ان يحتمل صدر الكلام الامتداد والاخر للانتها ان يصلح اخره دليلا على الانتها لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشي فلا بد من ان يصلح الصدر للامتداد والاخر للانتها وذلك نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان النفي يقتضي الامتداد ونكاح الزوج الثاني يصلح دليلا على انتها عدم الحل وكما اذا قال ان لم اتغدى حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث

لان

لان الاتيان يصلح سببا للتغدية والغدا جزا له ايضا وفيه معنى الغاية لان السبب ينتهي بجزائه فان لم يستقم جعل حتى غاية فللمجازاة بمعنى لام كي وهذا اذا صلح صدر الكلام ان يكون سببا لما بعده ولم يصلح الاخر دليلا على الانتها وصلح الاخر جزا للصدر وحكاله واذا كان كذلك فيكون حتى للمجازاة مع قيام معنى الغاية من وجه لان جزا المسبب غاية لسببه وهذا الذي ذكرناه من ان كلمة حتى للمجازاة في محل مخصوص نظير قسم العطف من الاسما مثل مررت بالقوم حتى زيد غضبان فان حتى فيه للعطف مع قيام معنى الغاية فان السرور سبب لغضب زيد وغضبه يصلح جزا للسرور وغاية له كان حتى فيما سبق للمجازاة مع قيام معنى الغاية من وجه فان تعذر جعل حتى للمجازاة جعل مستعارا للعطف المحض بحرف الفا المستعار لمناسبة بينهما وهي كون الغاية تعقب الجملة كالمعطوف وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي وعلى جميع ما سبق ذكره في هذا الباب مسايل اصحابنا رحمهم الله في الزيادات ويأتي ذكرها في هذا الكتاب عن قريب قال [illegible] رحمه الله الجملة ما ذكرنا المستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى الى قوله تناهيا به اقول الجملة التي مر ذكرها انفا من ان كلمة حتى اذا دخلت على الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتداة او مستعارة للمجازاة او للعطف المحض فانه ليس له ذكر فيه نظير الاول قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وما قبله قاتلوا الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية فان المقاتلة ههنا تصلح دليلا للامتداد لانه يقال قاتل شهرا وقاتل سنة والاخر يصلح دليلا للانتها لان الكفر نفسه غير مبيح للقتل فان قتل راهب الكفار وشيوخهم ونساوهم غير مشروع بل المبيح للقتل كفر المحارب والجزية خلف عن الاسلام وقبول ما هو خلف عن الاسلام يصلح دليلا للانتها القتال فلذلك كانت كلمة حتى ههنا للغاية بمعنى الى وكذا قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا من هذا القسم فان صدره يحتمل الامتداد للنفي واخره يصلح دليلا على الانتها وكذا قوله تعالى حتى تستانسوا لان صدره وهو قوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم يحتمل الامتداد واخره للانتها ومثله كثير نحو قوله تعالى حتى ياذن لي ابي وحتى ياتيك اليقين ونظير الثانية قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول على قراءة من قرا يقول بالرفع على معنى جملة ابتدائية اي حتى الرسول يقول ذلك لكون ما دخل عليه حتى جملة من مبتداء وخبر في معنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجي البعير يجر بطنه واذا كان كذلك فلا يكون تعلقهم وهو الزلزال سببا لان يقول الرسول والذين معه متى نصر الله لان حتى على التقدير لم يتضمن معنى كي ويكون فعلهم متناهيا بقول الرسول لان حتى للغاية كقولهم اكلت السمكة حتى راسها ماكول ومعنى زلزلوا حركوا بانواع البلايا وازعجوا ازعاجا شديدا لزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول اي الى الغاية التي قال الرسول ومن معه بانتهاء نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمان الشدة وفي هذه الغاية دليل على تناهي الامر في الشدة وتماديه في العظم لان الرسل لا يقادر قدر ثباتهم واصطبارهم وضبطهم لا نفسهم فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان

بدل للمجازاة

٢٠٨

بدل ضجوا

ذلك الغاية والشدة لا يعلم ورأها فان قيل ليس لهم الفعل في زلزلوا بل الزلزال عليهم فكيف ذلك فيعلم
قلنا انهم لما زلزلوا كان التزلزل موجودًا منهم فانهم اذا حركوا كان التحرك قد وجد منهم خصوصًا على قول من يقول من النبي
ان مفعول ما لم يسم فاعله داخل في حد الفاعل ونظير الثالثة قوله تعالى فاقتلوا حتى لا تكون فتنة فان حتى هنا للمجازاة
بمعنى لام كي لا تكون فتنة لتعذر الغاية لان اخر الكلام لا يصلح دليلا على انتهاء صدره لان القتال واجب مع عدم
الفتنة وعدم البداية من الكفار لقوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الاية على سبيل الاطلاق لكن صدر
الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فتحمل حتى على المجازاة هذا على تفسير الفتنة بالحراب والقتال واما تفسيرها
بالشرك والكفر فهو غاية للقتال لان القتال ينتهي بانعدام الشرك او في يدلاله ما بعد الاية وهو قوله تعالى
ويكون الدين كله لله وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل وجهين احدهما ان يكون حتى بمعنى
الى اي الى ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم وهو الزلزال سببا لمقالة الرسول لانعدام حرف السبب وينتهي
فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات وهو انها اعلام الانتهاء من غير اثر في انها صدر الكلام
اذا وضع الغاية لان تكون علامة على انتهاء صدر الكلام من غير ان يكون للغاية اثر في انها الصدر وهو المستفاد
من الحد والانتهاء المحدود لما عرف ان علامة الشيء ان يعرف ذلك الشيء ولا يوجبه ولا يضاف ذلك الشيء اليه
وجودًا ولا وجوبًا والثاني ان يكون حتى بمعنى كي اي وزلزلوا كي يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالة
الرسول لان كي تدل على معنى السببية فيوجب كون الاول سببا للاخر ولا يوجب انتهاء الاخر لانعدام
معنى الغاية فيه على هذا قال [redacted] رحمه الله وقال محمد في الزيادات الى قوله لان الغاية تجانس التعقيب
اقول لما ذكر نظاير حتى من القران المجيد شرع في نظاير تلك الوجوه من الاحكام فقال وقال محمد رحمه الله
الى اخره نظير الوجه الاول منها وهو ان حتى للغاية بمعنى الى ما قاله محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال
عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او تشكي بين يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل او حتى يصبح ان هذه
الافعال غايات حتى اذا اقلع اي امتنع عن الضرب قبل الغايات وهي الصياح واخواته حنث لان الفعل
وهو الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر بتجدد امثاله كالجلوس وغيره فاذا ضربه
الى هذه الغايات بر في يمينه والكف عنه اي عن الفعل وهو الضرب يحتمل الامتداد في حكم الحنث لا محالة لان
الضرب لما قبل الامتداد بتجدد امثاله وتوالي احاده مع انه عرض لا يقبل البقاء والدوام فالكف عنه
اولى ان يحتمل ويقبل الامتداد في حكم الحنث لان الكف امتناع والامتناع عن الشيء اكثر امتدادًا من ذلك الشيء
واذا كان كذلك فاذا امتنع عن الضرب قبل وجود هذه الغايات حنث لفوات البر وهذه الامور
وهي الصياح واخواته دلالات الامتناع عن الضرب لان الصياح يصلح دليلا على انتهاء الضرب وكذا اخواته
فوجب العمل بحقيقة كلمة الغاية وصار شرط الحنث الكف عن الفعل قبل الغاية فان قيل شرط البر منتصور
الوجود في الزمان الثاني فلا يحنث في الحال وفي مثله لا يحنث الحالف كما اذا قال ان لم اطلقك فانت
طالق فان عنده عدم الحنث الى وقت الموت لتصوره في الزمان الثاني قلنا اليمين يقع على الاول
الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة المخاطب في الحال هذا هو العادة فيتقيد
اليمين به وهذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف راجح كما نحن فيه اما اذا غلب عليها
ذلك فيترك الحقيقة حينئذ ويحمل على العرف لان الثابت بالعرف ظاهرًا بمنزلة
الحقيقة وذلك كقوله ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فانه يحمل على الضرب
الشديد باعتبار العرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب
وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب عادة حتى اذا ضربه ضربا شديدا ثم امسك عن
ضربه قبل ان يقتله او يموت فقد بر ولو قال ان لم اضربك حتى يغشى عليك
فامسك عن الضرب قبل ان يصير مغشيا عليه حنث لانه لم يغلب على الحقيقة
عرف راجح فان الضرب الى ان يغشى عليه كالضرب الى ان يشفع فلان وغير ذلك
كذا ذكره مولانا الامام حميد الدين الضرير رحمه الله ونظير الثالث وهو كون حتى
٢٠٩ مستعارا للمجاوزة فاذا قال عبدي حر ان لم اتك غدا حتى تغديني فاتاه فلم يغده
لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع الى ازدياده
لان الاحسان خصوصا بالتغدية دليل الصداقة والمحبة فكان مستحلبا زيادة الاتيان
ومنه ما قيل والمشرب العذب كثير الزحام والاتيان الى مثله محثوث طبعا مسموع
شرعا الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت ولما لم يصلح سببا
للاتيان لم يمكن حمله على الغاية وصدر الكلام وهو الاتيان يصلح سببا للتغدية والغداء
يصلح جزاء الحمل على الجزاء اي على المجازاة لان جزاء السبب غايته اي غاية السبب فكان معنى
الغاية فيه قائما من وجه ولان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي الفعل المحلوف
عليه بوجود الغاية واذا كان كذلك فاستقام العمل بكون حتى للمجازاة فصار شرط
بر الحالف الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بواسطة الغداء وقد وجد ذلك الشرط
فلا يحنث غير انه انما يحمل حتى على المجازاة اذا امكن ذلك بان يكون احد الفعلين من شخص
والفعل الاخر من شخص اخر اما اذا كان الفعلان من واحد فلا يحمل على المجازاة كما في دار
ونظير الرابع وهو كون حتى مستعارا للعطف المحض لو قال رجل عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى
عندك اليوم لان هذا الفعل وهو التغدي عند الغير واكل مال الغير بادنه احسان من
المتغدي لصاحب الطعام اذ هو دليل الصداقة والمحبة كما مر فلا يصلح هو منهيا

للاتيان بل هو داع اليه فلا يمكن حمله على الغاية فان قيل كيف يكون اكل طعام الغير احسانا لذلك الغير بل هو احسان لنفسه وهو الاكل قلنا هو احسان لنفسه وهو ظاهر ومع ذلك هو احسان لصاحب الطعام ايضا الا ترى الى قصة ضيف ابرهيم عليه السلام في تعالى هل اتاك حديث ضيف ابرهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما الى قوله فقربه اليهم قال الا تاكلون فاوجس منهم خيفة فلما خاف ابرهيم عليه السلام بسبب تركهم الاكل علم ان اكل طعامه احسان له منهم لانهم يزيلون به خوفه وازالة الخوف من الغير احسان له ولا يصلح اتيانه اي ولا يصلح فعل الحالف وهو اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزا الاتيان نفسه لان الانسان لا يجازي نفسه اذ المجازي غير المجازى والمكافي غير المكافى لا محالة وهذا لان الجزا الخير بطريق المكافاة انما يفعل عادة ليكون ذلك داعيا الى الفعل الذي صار ذلك الفعل سببا لوجود مثل هذا الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر والمكافاة وذلك انما يصح من الغير لا من نفسه لنفسه واذا تعذر حمله على المجازاة حمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ثم يحمل الجزا المذكور في الكتاب على الجزا الحسن الذي يحصل من الغير بطريق الشكر وبهذا خرج الجواب عما يقولون ان فعل الانسان يصلح جزا لفعل نفسه الا ترى ان اداء المحرم كفارة فعل نفسه في قتل الصيد الذي هو فعل نفسه ايضا وكذلك سجدة السهو في الصلاة وكذلك ضمان اتلاف مال الغير كل ذلك فعل نفسه صلح جزا الفعل نفسه لانا نقول قد اوجب الله تعالى تلك الافعال اما جزا كما في كفارة قتل الصيد او جبرا للنقصان كما في سجدة السهو وضمان الاتلاف فلا يرد نقضا لما ان الجزا المذكور هو الجزا الحسن الذي يجازى به بطريق الشكر وذلك لا يتصور من نفسه لنفسه وكذلك قول الرجل عبدي حر ان لم اتك حتى اعديك من هذا القسم وهو العطف المحض لان الفعلين من شخص واحد فلا يمكن حمل حتى على المجازاة وقوله فصار كانه قال ان لم اتك به فاتغد عندك متصل بقوله ولو قال عبدي ان لم اتك به حتى اتغد عندك لان قوله حتى اتغد لا يصلح تفسيرا لقوله ان لم اتك حتى اغديك لمنافاة بينهما كما ترى فلم يكن متصلا به دون متصل بما ذكرنا فانه اذا حلف حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد من غير تراخ بر في يمينه لوجود شرط البر وهو وجود الامرين في اليوم على سبيل الوصل دون الفصل فان قيل في هذا اللفظ تناقض لانه لما لم يتغد حين اتاه ثم تغدى بعده لابد ان يقع تغديه متراخيا عن الاتيان فكيف قال بعد ذلك ثم تغدى من بعد غير متراخ قلنا المراد من قوله لم يتغد لم يتغد مقارنا بالاتيان ولكن تغدى بعد الوصول اليه

من غير تراخ او المراد من غير تبدل المجلس فان الفعل اذا اتى به من غير تبدل المجلس لا يسمى متراخيا وان لم يتغد اصلا او تغدى بعد اتيانه لكن بزمان متراخ حنث بخلاف ما اذا كان الفعل بين اثنين كقوله ان لم اتك حتى تغديني كان حتى فيه للمجازاة كما مر حيث صار الاول سببا للثاني والثاني جزا للاول وان توقفت التغدية على فعل فاعل مختار لان الثاني يجعل كانه حصل من غير اختيار من الثاني فرارا من اللوم وشين التعيير فانه في العرف يلام ويعير على ان لا يقدم اليه الطعام ولا كذلك في مسئلتنا فانه لا يعد من اللوم فافترقا فحصل من ذلك كله ان في الغاية لا يبر في يمينه اذا اقلع عن الفعل قبل وجود الغاية بل يحنث وفي المجازاة لا يتوقف البر على وجود الفعل الثاني فلا يحنث بعد وجود الفعل الثاني وفي العطف المحض يتوقف البر على وجود الفعلين فيحنث بعدم الفعل الثاني ولو اتاه في اليوم وتغدى عنده بر في يمينه الا اذا عنى به الفور لان شرط البر وجود الفعل بوصف التعقيب والتعقيب قد يكون بوصف الاتصال وقد يكون بوصف التراخي واذا وجد الفعلان فقد وجد شرط البر كذا ذكره صاحب الهداية رحمه الله في الزيادات وهو الحاصل ما سبق ذكره فان قيل ان اهل اللغة لم يذكروا هذه الاستعارة وهي استعارة حتى للعطف المحض وكذا النحاة لم يذكروها فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمروا ٢١٠
باعتبار العطف لان شرط العطف حرم المعطوف عليه ليفيد قوة كقولك مات الناس حتى الانبياء او ضعفا كقولك قدم الحاج حتى المشاة لان الغرض كون المعطوف غاية للمعطوف عليه والغاية انما تكون في الجزا الاخير وعمرو ليس بجزء من زيد قلنا هذه استعارة بديعة اقترحها اصحابنا رحمهم الله اي دالة على قياسات استعارات العرب او في الاستعارة لا يعتبر السماع على الاصح وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة والمناسبة التي بين العطف والغاية وهي ان الغاية توصل بالجملة كالمعطوف معنى صالح للاستعارة والمناسبة فلذلك بنوا جواب المسئلة عليها مع ان قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فان ابا عبيدة وغيره احتجا بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس قاله محمد ابن الحسن وقد قال لخادم له يوما انظر هل دلكت الغزالة فخرج ثم دخل فقال لم ار الغزالة وانما اراد محمد رحمه الله هل زالت الشمس كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقد استعملت كلمة حتى بمعنى العطف مع قيام الغاية من غير خلاف كقولهم استنت الفصال حتى القرعى على ما سبق بيانه فاستقام ان تستعار هي للعطف المحض عند تعذر حقيقتها وهذا الذي ذكرناه انما من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات

اصحابنا رحمهم الله في غير هذا الباب كاستعارة البيع والهبة للنكاح واستعارة العتاق
للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغي ان يجوز في العطف المحض جاني زيد حتى عمرو بمعنى
وعمرو لكنه غير مسموع وما شرطه النحاة في المعطوف بكلمة حتى من ان يكون جزءا
من المعطوف عليه انما هو العطف الذي فيه معنى الغاية لا في العطف المحض ثم اذا استعير
حرف حتى للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية التي في حتى تجانس التعقيب
الذي في الفاء لان المعطوف بالفاء يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية تعقب المغيا قال
رحمه الله باب ــــــــ حروف الجر الى قوله ما قال في الزيادات اقول
من حروف المعاني حروف الجر وهي ما وضع للافضاء والايصال بفعل او شبهه او
معناه الى ما يليه نحو مررت بزيد وانا مار بزيد وزيد في الدار لاكرامه اي استقر في
الدار وانما سميت هذه الحروف حروف الجر تسمية لها باعتبار عملها كما قيل حرف
النهي وحرف الاستفهام وحروف الجر ثمانية عشر حرفا وقد ذكر المصنف منها
هنا ثمانية احرف باعتبار تفريع الاحكام عليها اما البا فللالصاق بدلالة استعمال
العرب اذ كل موضع تستعمل فيه البا فيه معنى الالصاق كقولك مررت بزيد اي التصق
مروري بالمكان الذي يلابس زيدا ويقرب منه وبه داء اي التصق به وقد جاء بمعنى
الاستعانة والمصاحبة بطريق الاستعارة والاصل فيها الالصاق لما ذكرنا ولئلا يكون
للبا معنى يخصه بطريق الحقيقة نفيا للاشتراك ولهذا صحبت البا الاثمان حتى من قال
اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصف الحنطة بصفة كالجودة مثلا
ان الكر ثمن يصح الاستبدال به قبل القبض وانما عين هذه الصورة لان مراده
من دخول البا في الاثمان الا في هذه الصورة وبيان ذلك ان الاموال ثلاثة ثمن محض
كالدراهم والدنانير فانها خلقت للثمنية سوا صحبها حرف البا او لا ومبيع محض وهو الاعيان
التي ليست من ذوات الامثال ومتردد بين كونه مبيعا من وجه وثمنا من وجه
وهو المكيلات والموزونات فانها مبيعة باعتبار انها منتفعة باعيانها ثمن باعتبار انها
مثلية فان قابلها الدراهم والدنانير فهي مبيعة وان قابلها اعيان فان كانت المكيلات
والموزونات معينة فهي مبيعة وثمن سوا دخل فيها البا او لا لان البيع لا بد له من مبيع
وثمن وليس احدهما بان يجعل مبيعا اولى من الاخر فجعلنا كل واحد منها مبيعا من وجه
ثمنا واما اذا كانت غير معينة فان استعملت استعمال الثمن فهي ثمن بان يقول اشتريت
هذا العبد بكذا كذا حنطة وبصفتها وان استعملت استعمال المبيع كانت مبيعة

بان قال

بان قال اشتريت منك كذا حنطة بهذا العبد فلا يصح هذا العقد الا بطريق السلم
كذا في الذخيرة وغيرها وانما قال ثمن يصح الاستبدال به لان جواز الاستبدال من
خاصية الاثمان بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر وقال اشتريت منك كر حنطة جيدة
بهذا العبد ان هذا العقد يصير سلما لا يصح الا موجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض
والمعنى الفارق بين ذلك هو انه اذا اضاف البيع الى العبد كما في الصورة الاولى فقد جعل
العبد اصلا في البيع والصق الكر به لان المبيع ما يضاف اليه البيع والمبيع لا يثبت في الذمة
الا سلما فلهذا صار سلما ههنا وفي قوله والصفة بالكر تسامح اذ الثمن تبع والمبيع اصل والتبع
يلصق بالاصل لا الاصل بالتبع لكنه اذا الصق الكر بالعبد فقد الصق العبد بالكر
ايضا من جهة المعنى فلهذا قال رحمه الله والصقه بالكر فصار الكر شرطا يلصق بالاصل
الصاق التبع بالاصل لان الملصق اصل والملصق به تبع بمنزلة الالة كما يقال كتبت
بالقلم والالة ليست بمقصودة انما المقصود هو الاصل وهو المبيع في البيع والثمن بمنزلة
الالة والشرط ولهذا لو باع شيا ولم يذكر الثمن انعقد بيعا فاسدا وفي بعض نسخ الكتب
يلصق به الاصل الصاق التبع بالاصل على التسامح المذكور وهذا احد الاثمان اي كونه
ملصقا بالاصل هو حد الاثمان التي بمنزلة الشروط والاتباع ولذلك الاصل وهو ان البا
للالصاق قلنا في قول الرجل لاخر ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر ان هذا القول
يقع على الخبر الحق اي الصدق لان ما صحبه البا وهو القدوم لا يصلح مفعول الخبر اي الاخبار
لان المفعول الثاني للاخبار انما يجر بغير حرف الجر كما في قوله ان اخبرتني ان قد قدم ولكن
مفعول الاخبار محذوف بدلالة حرف الالصاق عليه لان الالصاق يقتضي وجود
الملصق والملصق به كما تقول بسم الله فان متعلق البا محذوف وهو ابدا باسم الله
الا ان المختار ان يقدر المتعلق متاخرا تقديما للاهم واذا كان كذلك يكون معنى قوله ان
اخبرتني بقدوم فلان قايم مقام مفعولين وذلك لان اخبر يتعدى الى ثلاثة مفاعيل فاخبر
الي هذا التقرير ليتحقق تلك المفاعيل ثم القدوم اسم لفعل موجود وهو زمان ورود المسافر
من سفره فيما لم يتحقق القدوم حقيقته لم يتحقق الشرط وهو الخبر الملصق بقدوم فلان
والتكلم بالقدوم ليس حقيقة القدوم فلذلك وقعت يمينه على القدوم الصدق لا على الكذب
وهو التعلم بالقدوم فان قيل ان التصاق الاخبار بالقدوم ممتنع فسقط اعتباره وبقي مطلق
الاخبار شرطا فيقع يمينه على مطلق الاخبار قلنا الالصاق وان تعذر باعتبار الوجود
غير متعذر روايته من ضرورة الالتصاق اذ الالتصاق بالمعدوم لا يتصور فيعتبر الوجود

٢١١

فلانا م

نه كأنا يلصق

ودلك لان حرف البا اقتضى شيئين الالتصاق والوجود واعتبار الالتصاق اذا الالتصاق باعدام
لا يتصور فيعتبر الوجود متعذر واعتبار الوجود غير متعذر فيعتبر الوجود فصار الشرط
هو الاخبار عن قدوم موجود وانه لا يتحقق الا بالصدق وهذا بخلاف قوله ان اخبرتني ان
فلانا قد قدم فانه يتناول الاخبار الكذب ايضا لانه غير مقترن بالبا فصلح ان يكون المذكور
مفعولا ثانيا للاخبار وان ما بعده في تاويل المصدر كقولك بلغني انك منطلق اي انطلاقك ويصير
معناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر اي الاخبار في هذا المحل كلام اي تكلم بلفظ القدوم لا نفس هو
حقيقة قدوم القادم لان الفعل انما كان فيما سبق لضرورة الالصاق ولا الصاق ههنا فصار المفعول
الثاني للاخبار هو التكلم بقدومه كانه قال ان تكلمت بقدوم فلان والتكلم بالقدوم دليل وجود
القدوم لا موجب لوجود القدوم لا محالة لما عرف ان الخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون
غير مضاف كينونته الى الخبر فكان الخبر دالا على القدوم ولا يوجد عنده القدوم لا محالة الا ترى
الى قولهم ضرب زيد عمرا فانه يدل على وجود الضرب من زيد في الزمان الماضي ويحتمل ان يثبت
الضرب بقولهم ضرب الا ترى الى ان العالم دليل على وجود الصانع تعالى ومستحيل ان يكون
مثبتا له تعالى فكذلك قوله قدم فلان دليل على ثبوت المخبر به وهو القدوم لا انه مثبت قدومه واذا والا
كان كذلك فتناول ذلك الكلام الخبر الصدق والكذب فان قيل يشكل على هذا الفرق قوله ان
اعلمتني ان فلانا قد قدم او قال بقدومه فقال المخاطب قد قدم فلان ولم يقدم بعد لم
يحنث في الفصلين ولم يختلف الحكم بين وجود البا وعدمها قلنا لان الاعلام بالقدوم لا
يتحقق قبله فان محل الا تعلاله هناك القلب بحصول العلم به له وذلك لا يحصل بالخبر الكذب
بخلاف الاخبار الا ترى انه يقال في العرف هذا خبر باطل ولا يقال مثله في لفظ العلم فلذلك
لم يحنث كما ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير ولما سبق ان البا للالصاق
حقيقة قلنا في قول الرجل لامرأته انت طالق بمشية الله او بارادته انه بمعنى الشرط كانه قال
ان شا الله او ان اراد فلا يقع الطلاق به كما لا يقع بقوله انت طالق ان شا الله لان الالصاق
يودي معنى الشرط ويفضي الى معناه لانه لا وجود للملصق بدون الملصق به كما لا وجود
للمشروط بدون الشرط وكذلك الحكم في اخوات المشية والارادة كالرضا والمحبة ونحوهما على
ما قال في الزيادات وهذا بخلاف ما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق
فقالت احبك طلقت وان كانت كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله لان الاطلاع على حقيقة ما في القلب غير ممكن للعباد فجعل اللسان خلفا عن القلب
فتطلق هي بما هو موجود مما هو خلف عن القلب لا باعتبار انها صادقة او كاذبة واصل

ذلك ان اذا اقام مقام شي لتعذر الوقوف على ذلك الشي الاخر فالملتفت اليه هو الظاهر القايم
مقام غيره لا معرفة حقيقة ذلك الغير كالنوم مع الحدث بخلاف القدوم لانه مما يحس ويعاين ولا يتعذر
الوقوف عليه فيشترط لذلك الخبر الملصق بحقيقة القدوم للحنث وذلك بالصدق قال [redacted] رحمه
الله وقال الشافعي رحمه الله البا للتبعيض الى قوله لان الاشتراك يناسب الطايع اقول
قال الشافعي في قوله تعالى وامسحوا برووسكم ان البا للتبعيض حتى اوجب مسح بعض الراس
وذلك ادنى ما يتناوله اسم المسح ولو ثلاث شعرات كذا في المبسوط وقال مالك رحمه الله البا صلة اي
زايدة للتوكيد لان المسح فعل متعد فيوكد بالبا كقوله تعالى تنبت بالدهن فان البا فيه زيدت للتوكيد
كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم فان البا فيه زايدة للتوكيد واذا كان كذلك فيصير تقدير
الاية وامسحوا روسكم وجعل جار الله البا في تنبت بالدهن للحال اي تنبت دهينة او ذات دهن
وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له لغة اذ الموضوع للتبعيض كلمة من فلو كانت البا ايضا
للتبعيض كما قاله الشافعي رحمه الله لادى الى التكرار والاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه
هو من العوارض لعدله الواضع وغيرهما مما مر غير مرة ويويد ذلك ما قاله ابن جني ان البا للتبعيض
غير ثابت ولا يصار الى كون البا زايدة كما قاله مالك رحمه الله لما فيه من الغاء حقيقة البا والافتقار
(٢١٢) على فايدة غير مقصودة اصالة وهي التوكيد فلا يصار الى ذلك الا بضرورة ولا ضرورة لامكان
حمل البا على حقيقتها وهي الالصاق والاستيعاب انما يثبت من شي اخر وبيان ذلك ان البا
اذا دخلت في الة المسح كان الفعل وهو المسح متعديا ومتوجها الى محل المسح فيتناول
جميعه كما تقول مسحت الحايط بيدي ومسحت راس اليتيم بيدي فيتناول كله لانه اضيف
الى جملة الحايط بغير واسطة حرف الجر واذا لم يدخل حرف الالصاق وهو البا في محل يدخل
المسح بقي فعل المسح متعديا الى الالة ويصير تقدير ما سبق من الاية وامسحوا ايديكم
برووسكم اي الصقوا ايديكم برووسكم فلا يقتضي حرف الالصاق استيعاب الراس
والحال ان المسح غير مضاف الى الراس بل الى الالة وهي الايدي وانما يقتضي وضع
الة المسح وهي اليد على محله وهو الراس والصاقها به وما ذكر وهو الالة لا يستوعب كل
المسح في العادات الا ترى ان يدا واحدا لا تستوعب جميع راسه عادة فصار المراد بما
ذكر من الالة وهي اليد اكثرها اذ الاكثر ينزل منزلة الكل والكمال فيتادى المسح
بالصاق ثلاثة اصابع بمحل الراس فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط والعلامة لا بحرف
البا وقوله واما الاستيعاب في التيمم الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال ان حكم المسح في التيمم ثبت بقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه

اي من الصعد ثمرا لا ستيعاب شرط فيه مع ان البا دخلت على محل المسح وتقرير الجواب
ان الاستيعاب في التيمم انما ثبت بالسنه المشهوره وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار بن
يسار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربه للوجه وضربه لليدين فجعلت البا في قوله تعالى
بوجوهكم زايده وثبت بدلالة الكتاب وهو قوله تعالى فان لم تجدوا ما فتيمموا صعيدا
طيبا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو اما عند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله والوضوء
عند محمد رحمه الله وكل تنصيف يدل على بقا الباقي على ما كان والتيمم الذي هو خلف عن
الوضوء لما تنصف بقي ما ورا التنصيف على وفق الاصل والاستيعاب شرط في الاصل
فكذا في الخلف وذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله ان الاستيعاب هنالك اما باشاره
الكتاب وهو ان الله تعالى اقام التيمم في هذين العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل
والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذا فيما قام مقامه او عرفنا ذلك بالسنه هذا على
ظاهر الروايه واما على ما رواه الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله وهو ان الاستيعاب في التيمم
ليس بشرط فلا يرد السوال وعلى ما سبق من الاصل وهو ان البا للالصاق حقيقه تخرج
قول الرجل لامراته ان خرجت من الدار الا باذني انه شرط تكرار الاذن فتحتاج هي الى الاذن
في كل مرة لان البا للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وذلك هو الخروج فصار الخروج الملصق
بالاذن الموصوف به اي بالاذن مستثنى فصار المستثنى منه عاما وذلك لان النكره في موضع
النفي تعم والفعل يقتضي المصدر والمستثنى انما يكون من جنس المستثنى منه والبا تقتضي
ملصقا به فصار المعنى لا تخرج امراته الا خروجا ملصقا باذني لان المحل محل المنع والحظر فيكون
فيكون ما ورا المقرون بالاذن داخلا في الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذن لوجود
شرط الحنث بخلاف ما اذا قال الا ان اذن لانه جعل التكلم ذلك مستثنى بنفسه من غير حرف
الجر وذلك الجعل غير مستقيم لان المستثنى خلاف جنس المستثنى منه فيتعذر الحمل على
الاستثنا ولا يمكن تقرير المصدر ايضا وهو الخروج لانه يودي الى اختلال الكلام فانك
اذا قلت الا خروجا ان اذن لك او خروجا اذني كان اختلاله ظاهرا فجعل حرف الاستثنا
مجازا عن الغايه لان الاستثنا يناسب الغايه فان حكم المستثنى منه والمغيا ينتهي بالمستثنى
والغايه وما بعدهما يخالف لما قبلها ولان الغايه تكون متصلة بالمغيا والاستثنا يكون
متصلا بالمستثنى منه واذا كان كذلك فينتهي اليمين بالاذن مره واحده وهذا عندنا
وعند الفرا يكون مستثنى مع البا اي الا بان اذن لك فيصير بمنزلة قوله الا باذني واحترز
المصنف رحمه الله عن هذا القول بقوله جعل مستثنى بنفسه قال ــــــ رحمه الله واما

على

على الى قوله اي بعد الشرط او لــــــ ان كلمة على في اللغه موضوعه لوقوع الشي
على غيره وعلوه فوقه يقال جلس الامير على السرير وعلى البساط وزيد على السطح وفي الشريعه
موضوعه للايجاب والالزام اذ فيهما معنى العلو والارتفاع الا ترى ان الواجب على من وجب
عليه بالوجوب حتى صار مطلوبا ولهذا لو قال الرجل لفلان على الف درهم انه محمول على الدين
الاطلاق الا ان يصل بقوله الوديعه فقال وديعة لان حقيقة اللزوم في الدين فان دخلت كلمة
على في المعاوضات المحضة بالاتفاق كالبيع والاجارة والنكاح كانت مستعارة لمعنى البا لان
اللزوم يناسب الالصاق لانه اثر الالصاق ولان اللصوق لغة هو اللزوم واللصوق مطاوع
الالصاق وكذا الملصق يلزم الملصق به فاستعيرت لمعنى البا المخصوص بمصاحبة الاعواض
عند تعذر حملها على موضوعها لان فيها معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا تليق بالشرط لما فيه
من ايجاب المال بالخطر وانه لا يجوز لكونه قمارا ولهذا قلنا اذا قال بعت منك هذا الشي
على الف درهم او اجرتك هذا البيت شهرا على درهم كانت على معنى البا لان البيع لا يحتمل التعليق
بالشرط وكذا الاجاره فتحمل على معنى البا لتصحيح الكلام واذا استعملت على في غير المعاوضات
كالطلاق على مال كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان من قالت له امراته طلقني ثلثا
على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شي عنده ويكون الواقع رجعيا وعندهما تنقسم الالف
٢١٣ فيجب ثلث الالف بمنزلة ما لو قالت طلقني ثلثا بالف درهم لانه في معنى الخلع والخلع عقد معاوضة
فيعتبر بساير المعاوضات وابو حنيفه رحمه الله قال كلمة على للزوم على ما مر وليس بين
الواقع وهو الطلقه الواحده وبين ما لزم المراه من المال وهو الالف مقابلة كما في المعاوضات
اذ المقابله من الامور الاضافيه فيثبت المقابل مع ما يقابله على سبيل المعية الا ترى ان في
المعاوضات يثبت العوض مع المعوض تحقيقا للمقابله فلا مقابلة حينيذ فيما نحن فيه بل بينهما
معاقبة لان حقيقة كلمة على التعلي وفيه التعاقب لان الصاعد على الشي فوق ذلك الشي وما
ذكرناه من المعاقبه هو معنى الشرط والجزا اذ بين الشرط والمشروط معاقبه ولان
هذا ليس بحقيقة معاوضه لما احد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال اما بالنص
او بالتسمية لما عرف ان ما ليس بمال تصح مقابلة المال به بالتسميه كالاجاره واذا
كان كذلك لا يكون بينهما مقابله بل معاقبه بدليل انه يصح التعليق بالشرط ولو كان فيه
مقابله لما صح التعليق بالشرط كالبيع وهذا معنى الشرط والجزا فان الجزا يعقب
الشرط في الوجود ولا يقارنه وذلك دليل على ان هذا الموضع موضع الشرط فصار
هذا المعنى وهو ثبوت المعاقبه بين الالف والطلقات بمنزلة حقيقة كلمة على

اذن
ولان

واستعمالها للشرط حقيقة وللباء مجاز محض وقد امكن العمل بموجب هذه الكلمة
فيحمل عليه وهذا لان الطلاق وان دخله العوض وهو المال فيصح تعليقه بالشرط
لان المال ثبت في ضمن تابع فيه التعليق وهو الطلاق وما ثبت في ضمن شي لا يعطي له حكم
نفسه بل حكم المتضمن او لان المال لما صار تبعًا للطلاق اتصف بصفة الطلاق حتى
اذا قال الزوج انت طالق على الف ان هذا القول من جانب الزوج يمين حتى لا يملك
الرجوع قبل قبول المراة واليمين بغير الله تعالى هو ذكر شرط وجزا ولما كان تعليق الطلقات
بالالف صحيحًا كان الالف شرطا لوقوع الطلقات والمشروط يتعلق بالشرط جملة ويثبت
عقيبه ولا يتوزع على اجزا الشرط اذ لو توزعت اجزا المشروط على اجزا الشرط لتقدم
المشروط على الشرط وانه محال الا ترى ان من قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق ثلثا لم يقع طلقة واحدة بدخول دار واحدة بل يقع الكل عند دخول
الدور كلها واذا كان كذلك فلا يجوز ان يقع تطليقة بثلث الالف هذا التقرير يناسب
قوله كانت بمعنى الشرط لان كلمة على دخلت على الالف فكانت الالف شرطا وجاز ان
يقال تعلق الالف بثلث تطليقات لان معنى هذا الكلام ان طلقتني ثلث تطليقات فعلي
الف درهم وقوله فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال وهو الالف بشرط الطلقات الثلث
فكان التزام الالف منها بمقابلة الثلاث فاذا خالفها الزوج وطلقها واحدة لم يجب شي
لعدم وجود الشرط وهو ايقاع الثلث واجزا المشروط لا يتوزع على اجزا الشرط الا
انه يرد على هذا الوجه اشكال وهو ان كلمة على دخلت على الالف فكان الالف شرطا
ووقوع الثلاث مشروطا لكن الكلام لما كان شيا واحدا كان دخول كلمة على على الالف
دخولا على ذاك والدليل على صحة هذا التقرير ما ذكره المصنف رحمه الله في شرح الجامع
الصغير في هذه المسئلة بقوله لابي حنيفة رحمه الله ان كلمة على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم
فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزا فصارت طالبة للثلث بالالف بكلمة هي للشرط فصار كل واحد
منهما اي المال والطلاق شرطا لصاحبه فصار بحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها
على الطلاق وذكر في المبسوط والطلاق مما يحتمل التعليق بالشرط وهذا يدل على ان وجوب
المال على المراة شرط والطلاق مشروط ثم ذكر بعد ذلك وانما شرطت لوجوب المال
عليها ايقاع الثلث وهذا يدل على ان ايقاع الثلث شرط ووجوب المال مشروط وقوله
بخلاف المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الشرط فانه يستعمل فيها معنى
الشرط لان فيها مقابلة لا معاقبة حيث يثبت العوضان معا ولان الاثبات

لا يقبل

لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر وانه غير جائز توجب العمل بها بحرف
على وهو المقابلة والالصاق فيتوزع اجزا العوض على اجزا المعوض قال الله تعالى حقيق بكم
على ان لا اقول على الله الا الحق اي حقيق بهذا الشرط وما قبله وقال موسى يا فرعون اني رسول
من رب العالمين وقال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيا اي يبايعنك بهذا الشرط
وهذا دليل على ان كلمة على للشرط فان قيل ما جواب ابي حنيفة رحمه الله عن قولهما بان الالف
يتوزع على التطليقات الثلاث في كلمة على ايضا كما يتوزع اذا ذكرت بالبا الا ترى انها لو قالت طلقني
وفلانة على الف درهم فطلقها وحدها كان عليها حصتها من المال بمنزلة ما لو التمست بحرف البا
فيجب ان يكون كذلك هاهنا قلنا جوابه ان للمراة في طلب ثلث تطليقات بمقابلة العوض غرضا
صحيحا وهو طلب البينونة الغليظة حتى لا تصير في وثاق نكاحه فاعتبرنا معنى الشرط في ذلك
لتحصيل مقصودها واما في قولها طلقني وفلانة على كذا فليس لها غرض صحيح لانه لا غرض لها في طلاق عرض برر
فلانة ليجعل ذلك كالشرط منها بخلاف ما نحن فيه فان لها فيه غرضا صحيحا كذا في المبسوط
قال [redacted] رحمه الله واما من فللتبعيض الى قوله للضرورة اقول ان كلمة من
للتبعيض باصل الوضع لما سبق ذكرها في قوله اعتق من عبيدي من شيت في باب الفاظ العموم (٢١٤)
ومسايل كلمة من كثيرة منها ما قال في الجامع الصغير ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فجميع ما
في يدي صدقة فاذا في يده اربعة فهو حانث لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من
للتبعيض في اصلها ويعرف كونها للتبعيض بانك لو جعلت مكانها لفظ بعض لاستقام
المعنى بقولك اخذت من الدراهم اي بعض الدراهم وقد تكون من لابتدا الغاية اي لابتدا
بها صدر الكلام وتعرف بما يصلح له انتها كقولك سرت من البصرة لانه يصلح ان يقول الى الكوفة
او الى بغداد وقد تجي في بعض المواضع مستبعدا فيها الا انها لعدم التعدد اليه وتوفر الغرض
للمبتدي منه كقولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهي اكثر ما تكون في الاماكن وقد يكون
في الزمان كصمت من يوم الجمعة الى كذا وقد تكون للتبيين والتمييز وذلك عند وقوعها بعد ما يحتمل
عدة اشيا فتبين بواحد منها وتعرفها بانك لو جعلت مكانها لفظ الذي لكان المعنى مستقيما كقوله
تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الرجس الذي هو وثن وكقولك باب من حديد وثوب
من قطن وقد تكون زايدة في غير الموجب عند الاكثر وتعرفها بانك لو حذفتها لبقي اصل
المعنى على حاله كقولك ما جاني من احد وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قالت المراة لزوجها
خالعني على ما في يدي من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمه ثلثة دراهم لان كلمة من
هنا لتصحيح الكلام فان الكلام لا يصح الا بها حتى اذا قالت خالعني على ما في يدي دراهم كان

كان الكلام صحيحًا وقد تكون من بمعنى الباء
كقوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد تكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم استدام مثلا ولو قالت ان كان في يدي دراهم
اي على القوم لكن اصلها التبعيض قد اختلف اهل العربية في اصلها فذهب جار الله العلامة الى ان معناها
ابتدا الغاية اصالة ولونها بعضه مبنيه ومزيده راجع الى ابتدا الغاية لانك بينت ابتدا غايه اخذ
البعض وابتدا غاية الاجتناب وابتدا غايه عدم المجي وقيل ان من في الاقسام الثلاثة للتبيين
اما الاول فلانك اذا قلت خرجت من البصرة فقد بينت مبدا الخروج من غيره واما الثاني وهو
التبيين فظاهر واما الثالث وهو التبعيض فلانك اذا قلت اكلت من الرغيف فقد بينت الشي
المأكول منه واما كلمة الى فلانتها الغاية اي للغاية التي ينتهي بها صدر الكلام وينقطع عنده
الفعل باعتبار اصل الوضع تقول سرت من بغداد الى بصرة فالبصرة منقطع السير كما كانت
بغداد مبدا فجاز ان تكون دخلت بصرة وجاز ان تكون ما دخلها ولذلك استعملت
كلمة الى في اجال الديون لان الدين المؤجل يصير حالا عند الاجل فينتهي التاجيل به قال الله تعالى
الى اجل مسمى كما ان من لابتدا الغاية اي للغاية التي يبتدا بها صدر الكلام قال الامام بدر
الدين الكردري رحمه الله يمكن ان يقال في قولهم الى لانتها الغاية ان هذه غاية اصطلاحية لا وضعية
حيث جعلها المتكلم غاية للسير فاذا ذهب السير ذهب هي ايضا ولو بقي بعد السير لا تكون
غاية للسير انما قال رحمه الله لانتها الغاية ولم يقل للغاية لان الغاية نوعان ابتدا الغاية وانتها
الغاية والمراد هنا احد نوعي الغاية لا جنسها فلهذا قيدها واذا دخلت كلمة الى في الطلاق
في قول الرجل لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى به التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر
الكلام وان نوى الاضافة الى ما بعد الشهر تاخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية فعلى
قول زفر رحمه الله يقع في الحال لان الى للتاجيل والتاخير والتاخير لا يمنع وقوع الطلاق في
الحال لانه لا يمنع ثبوت اصل الشي كالتاجيل في الدين فانه لا يمنع ثبوت اصل الدين فان الدين
يثبت ثم يتاجل والطلاق اذا وقع لا يمكن تاجيله فلذلك يقع في الحال وقلنا ان التاجيل تاخير
ما دخل هو عليه وههنا قد دخل على اصل الطلاق واصله يحتمل التاخير فاوجب تاخيره الى ما بعد
الشهر فلا يقع في الحال احترازا عن الغا كلمة الغاية وانما يقع بعد مضي الشهر والفرق بين
التعليق والاضافة ان التعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط عندنا والاضافة سبب
في الحال وحكمه متراخ واصل الثمن لا يحتمل التاخير بالتعليق والاضافة لان البيع مبادلة المال
بالمال ولو تاخر وجوب الثمن حملنا كلمة الى هاهنا على تاخير المطالبة ثم من الغايات الثابتة بكلمة
الى ما لا يدخل تحت المغيا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل كقوله تعالى وايديكم

الى المرافق واذا كان كذلك فلا بد لنا من اصل يرجع اليه وذلك ان ما كان من الغاية
قايما بنفسه اي لا تفتقر في وجوده الى غيره بل يكون موجودا قبل التكلم به لا يدخل تحت حكم
المغيا لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود كقول الرجل لفلان من هذا الحايط الى الحايط
فانه لا يدخل الحايطان في الاقرار فان الحايط موجود قبل التكلم به بخلاف قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن فان الاطهار غير قايم بنفسه بل هو في وجوده مفتقر الى فعل
المطهر فيكون زمان الاغتسال داخلا تحت حرمة القربان الا ان يكون صدر الكلام
يقع على جملة المغيا والغاية فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراها فيبقى محل الغاية داخلا في
المغيا بمطلق اسم المغيا وان كان قايما بنفسه لكونه موجودا قبل التكلم كما في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اسم الايدي عند اطلاقه يتناول الجارحة الى الابط
فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراء الغاية فتدخل الغاية وهي المرافق في حكم الغسل وكقوله
والله لا اكلم فلانا شهرا فان صدر الكلام يتناول الشهر فما فوقه فيكون ذكر الشهر
لاخراج ما وراءه عن صدر الكلام لا لمد الحكم الى الغاية فان الحكم ممدود الى الغاية والى ما وراها
فكان ذكرها لاسقاط ما وراها لا لمد الحكم اليها بخلاف الصوم فانه عبارة عن الامساك
ومطلق الامساك يتناول ساعة فكان ذكر الغاية لمد الحكم فلا تدخل الغاية في الحكم ولهذا الاصل ٢١٥
قال ابو حنيفة رحمه الله من باع بالخيار الى غد انه تدخل الغاية في الخيار لان قوله على اني بالخيار
يتناول ما فوق الغد باطلاقه فيكون ذكر الغد لاخراج ما وراء الغد فيبقى الغد داخلا في الخيار خلافا
لهما فان عندهما لا تدخل الغاية لانها حد والحد لا تدخل في المحدود وكذلك الحكم في الاجال الى الغايات
في الايمان جمع اليمين بمعنى الحلف كما اذا قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان تدخل الغاية في رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان صدر الكلام يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراها
عن صدر الكلام لا لمد الحكم اليها فبقي الشهر داخلا في اليمين ولا تدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة
الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا وفي بعض النسخ والاول في الايمان وليس
بصحيح لما مر من رواية الحسن رحمه الله في اليمين من رواية المبسوط وكذا ذكر الامام شمس الايمة
السرخسي رحمه الله في اصوله وهذا بخلاف تاجيل الدين والاجارة الى شهر رمضان فانه لا يدخل
الغاية في المغيا فيه لان مطلق التاجيل والاجارة لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية لاستداده
مدة التاجيل والاجارة لا يقتضي التابيد فكان ذكر الغاية ولان في تاخير المطالبة وتمليك
المنفعة في الغاية شكا فلا يثبت بالشك وقال ابو حنيفة بناء على هذا الاصل في
في قول الرجل لفلان علي من درهم الى عشرة لم تدخل الغاية الثانية وهي العاشر وتلزمه

تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فلا يدخل هو وقالا تدخل الغاية الثانية وهي
العاشر لانه مما ليس بقايم بنفسه لكونه ليس بموجود قبل التكلم به وقد جعله غاية فلا بد من وجوده
ووجوده بوجوبه فيدخل في حكم الوجوب اولان العاشر مفتقر في وجوده الى غيره وهو التسعة
فكان غير قايم بنفسه فيدخل كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وانما دخلت الغاية الاولى
وهي الصدر عند ابي حنيفة رحمه الله للضرورة اذ الغاية الثانية داخله في الكلام ولا تكون هي ثانية
قبل دخول الاولى في الكلام اذ وجودها بوجود الاولى لا محاله ووجودها بوجوبها فدخلت الغاية الاولى
لذلك وانما سمي صدر الكلام غاية لانه غاية الابتدا كما ان الاخر غاية الانتها وكذلك هذا في مسلة الطلاق
وهي قوله انت طالق من واحد الى الثلث فانه يقع ثنتان عند ابي حنيفة رحمه الله لان الاصل ان لا يدخل
الغاية تحت المغيا لانها للمنع وفي الطلاق دخول الاولى لترتيب الثانية عليها اذ لا يتصور وجود
الثانية بدون الاولى فبقي الباقي على ما يقتضيه الدليل بخلاف المرافق لان الغاية هناك للاسقاط
على ما مر وعندهما يقع الثلث لانها لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابتة وثبوت الطلاق بالوقوع
والحاصل ان الغايات ثلثة انواع منها ما لا يدخل فيه غاية الابتدا وغاية الانتها كقولك بعت منك
من هذا الحايط الى هذا الحايط ومنها ما يدخل فيه الغايتان كما في الاباحة واظهار السماحة كما اذا
قال لغيره خذ من مالي من درهم الى مايه ومنها ما يدخل الابتدا دون الانتها كما في مسلة الطلاق عند ابي
حنيفة رحمه الله ولم يوجد دخول الانتها دون الابتدا وانما وجدت الثلاثة المذكوره قال
رحمه الله واما في فللظرف الى قوله فيصير بمعنى الشرط اقول كلمة في للظرف باعتبار اصل الوضع
كالدراهم في صره وعلى ذلك مسايل اصحابنا رحمهم الله منها اذا قال لغيره غصبتك ثوبا في منديل
يلزمه ردهما كليهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك الا بغصبه لهما ثم ان اصحابنا رحمهم
الله اختلفوا في حذف حرف في واثباته في ظرف الزمان فيما اذا قال لها انت طالق غدا او في
غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سوا في الحكم فانه اذا قال انت طالق في غد وقال نويت
اخر النهار لم يصدق في القضا كما في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الظاهر حيث نوى
التخصيص فيما يوجب العموم فكان حذف حرف الظرف واثباته سوا لانه ظرف في الحالين
فلا يختلف حكمه بحذف حرفه واثباته كقولهم ان دخلت الدار وفي الدار وفرق ابو حنيفة
رحمه الله فقال اذا قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار يصدق في القضا
على ما ذكر في موضعه وهو الجامع الصغير فانه ذكر فيه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل
الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب لكونه مضافا الى جميعه فيكون جميع الغد
مفعولا فيه فيقع في كله ويتعين اوله الغد للوقوع لعدم المزاحمة ولكونه واقعا

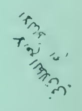
في الكل

في الكل فلا يصدق في تاخير الوقوع وقيل المعنى فيه ان غدا يصير ظرفا بطريق الضروره
لان الظرفيه ليست فيه لا بنفظ الظرف الذي يدل عليها والثابت بالضروره يتقدر بقدر الضروره
فلا يكون عاما حتى يعم نيته اخر النهار واذا لم يسقط حرف الظرف جعل المفعول جزا من الغد كما
في بديع الاعراب فصار حرف الظرف مضافا الى جز مبهم من الغد لان الظرف يقتضي وجود
المظروف لا استيعابه ولان قدر ما يشغله حرف الجر لا يستوعبه الفعل واذا كان كذلك
فاليه تعيين المبهم فتكون نيته بيانا لما ابهمه وهو مصدق في بيان مبهم كلامه لان الابهام جا
منه فيسمع بيانه كما في قوله لفلان علي شي لكن اذا لم تكن له نيه تطلق كما وجد جزو من النهار
لعدم المزاحمه وقيل ان قوله في غد تثبت الظرفيه فيه بلفظ ظرف يدل عليها والثابت
باللفظ يحتمل النيه لان النيه لتعيين ما احتمله اللفظ فصحت نيته ولكن لما كان لفظ في حقيقه
في الظرفيه وحقيقه الظرف لا تستوعب المظروف وهو في غد بمنزلة المجمل لانه في جزء من الغد
غير معين فيصدقه القاضي في نيته اخر النهار وعلى هذا قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا
يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة وكذا ان صمت الشهر وان صمت في
الشهر بالمعنى الذي سبق بيانه الا ترى ان الله تعالى كيف ذكر نصرة الرسل والمومنين
في الدنيا مقرونه بحرف في ونصرتهم في الاخره بحذف في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين
امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد اشاره الى ان نصره الله تعالى اياهم مستوعبة (٢١٦)
اياهم في الاخرة لان دار الاخرة دار تنفيذ الحكم واظهار العدل والفضل وهو في نصرة
اوليايه واما في الدنيا فقد يقع الانهزام على المومنين وقد يقع النصره لان الدنيا دار
ابتلا فلم تستغرق نصرته اياهم تحقيقا للابتلا وكذلك اخبر الله تعالى عن قول ابليس
وغايه كيده وعداوته بحذف حرف الجر لاقعدن لهم صراطك المستقيم ارادة للاستيعاب
فلقننا الله تعالى بفضله دعا بمقابلته بحذف حرف الجر ارادة للاستيعاب برد جميع مكايده
بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ومن هذا القبيل مسحت راس اليتيم ومسحت براس
اليتيم في الاستيعاب في الاول وعدمه في الثاني هذا الذي مر ذكره هو في ظرف الزمان
واما في ظرف المكان فانه اذا اضيف حرف الظرف الى المكان فقيل انت طالق في مكان كذا
اي في الدار او في الكوفه او نحوها وقع الطلاق عليها في الحال حيث ما يكون لان الطلاق فعل
ولا اتصال للفعل بالمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها والمكان الذي اضيف
اليه الطلاق موجود في الحال فكان هذا بمنزله تعليق الطلاق بامر كاين فيكون تنجيزا بخلاف
ما اذا اضيف الى زمان فان الفعل يتصل بالزمان فاذا جعل وقته غدا لا يكون

لانحال

وَاقعًا قبل ذلك لان الزمان اذا كان معدوما كان الطلاق المضاف اليه معدوما لا محالة
الا ان يريد المتكلم بكلامه ذلك اضمار الفعل فيقول عنيت انت طالق اذا دخلت مكان كذا
فحينئذ يصير بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار انه اضمر الفعل في كلامه او كني
بالمكان عن الفعل الموجود فيه كانه قال انت طالق في دخولك الدار والفعل لا يصلح ظرفا
للطلاق حقيقة فيستعار للشرط على ما يجي قال [line] رحمه الله وقد تستعار هذا
الحرف للمقارنة الى قوله وقعت واحدة اقول [line] قد تستعار حرف في للمقارنة
اذا نسب هو الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا
لان الظرف ما يقوم به المظروف والدخول عرض لا يقوم بنفسه فكيف يقوم به
غيره والفقه فيه هو ان الطلاق حكم شرعي دايم البقا والدخول عرض لا يبقى زمانين
فلا يكون هو ظرفا لما هو دايم وبين الظرف والمظروف مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما
زمان كما ان بين الشرط والمشروط مقارنة بحيث لا يتخلل بينهما زمان اذ المشروط
متصل بالشرط وان تعقب الشرط لجعل حرف الشرط مستعارا لمعنى الشرط تصحيحا
للكلام فصار هو بمعنى الشرط مجازا ثم ان كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا
او ان كان منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو حكم الشرط وعلى هذا اذا قال للمراة
انت في حيضك طالق وهي حايض تطلق في الحال واذا قال انت طالق في مجي حيضتك
لا تطلق حتى تحيض وقال في الجامع الكبير انت طالق في مجي يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر
من الغد ولو قال في مضي يوم فان قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد
وان قال ذلك بالنهار لم تطلق حتى تجي مثل هذه الساعة من الغد وعلى هذا مسايل الزيادات
فانه قال فيها اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته واخواتها الى اخره اعلم ان ها هنا
عشرة الفاظ المشية والارادة والمحبة والرضا والامر والحكم والاذن والقضا
والقدرة والعلم فاذا قال لامراته انت طالق في مشية الله او في ارادته او في محبته او
في رضاه او غيرها من الالفاظ كلها بمنزلة ان شا الله الا في العلم فانه لو قال انت طالق في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال وذلك لوجهين الاول ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم
يقال علم ابي حنيفة اي معلومه ويقول الرجل اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك فقد اضاف
الطلاق الى معلوم الله تعالى وانما يكون الطلاق في معلومه تعالى وقد صار الطلاق لان
لو كان الطلاق واقعا لانه اذا لم يكن واقعا لم يكن هو في معلومه تعالى بل عدمه في معلومه
تعالى وقد صار الطلاق في معلومه فيقع الطلاق كما لو قال انت طالق في معلوم

الله



الله تعالى فانه يقع في الحال ولا يصلح ان يكون حرف الظرف بمعنى الشرط لاستحالة جعل معلومه
شرطا اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى ليس على خطر بل معلومه معلومه لا
محالة فلا يكون شرطا واذا كان طلاقها معلوما لله تعالى يقع لا محالة اذ كون الطلاق معلوما بوقوعه
كما مر الثاني ان حرف في اذا اضيف الى ما لا يعرف وجوده كان تعليقا ولهذا لو قال انت طالق
في دخولك الدار لا يقع ما لم تدخل وذلك لان في للظرف حقيقة فاذا دخلت على الفعل تجعل
مجازا عن الشرط لان الظرف ما يحتوي على جوانب المظروف وذا لا يتصور في الفعل واذا ثبت
هذا فنقول مشية الله تعالى وارادته واخواتها وان كانت موجودة الا انها غير ظاهرة لنا لانا
لا ندري ان الله تعالى شا ذلك او لم يشاه اراده او لم يرده فصار التعليق بها كالتعليق بشرط
في المستقبل وثمه لا يقع كذا هنا بخلاف علم الله تعالى لان علمه محيط بجميع الاشيا علم ما كان وما لم
يكن فقد علق الطلاق بامر موجود فيقع في الحال وقيل انما يصح حمل حرف في على التعليق اذا
كان الفعل الذي دخل عليه حرف في مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط
والمشية والارادة ونحوها مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شا الله كذا
ولم يشا كذا واراد ولم يرد ونحو ذلك والتعليق بمشية الله تعالى ابطال بخلاف العلم
فانه لا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بالاشيا كلها وانه كاين في الازل والتعليق
به تحقيق وتنجيز فيقع الطلاق في الحال فان قيل يشكل على هذا القدرة فانها تستعمل بمعنى (٢١٧)
المقدور فان من يستعظم شيا يقول هذا قدرة الله تعالى ولان الله تعالى لا يوصف بضد
القدرة ومع ذلك لو قال انت طالق في قدرة الله تعالى لا يقع الطلاق على الصحيح قلنا معنى هذا الاستعمال
انه اثر قدرة الله فان المضاف اليه قد يقوم مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم ولان القدرة تذكر
ويراد بها التقدير فانه قوي قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد والتقدير
مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال قدر الله تعالى كذا او لم يقدر كذا فكان بمنزلة
المشية والارادة فلا يقع الطلاق بخلاف العلم لما ذكرنا هذا فيما اذا اضاف المشية واخواتها الى
الله تعالى ولو اضافها الى العبد فقال انت طالق في مشية فلان ففي المشية والارادة والمحبة
والرضا والهوى يتعلق الطلاق بوجود الفعل في الحال ويقتصر على المجلس لان هذه الالفاظ
للتمليك وفي غيرها من الالفاظ يتعلق بوجود مطلق الفعل ولا يقتصر على المجلس لان الشرط
مطلق الفعل لانعدام معنى التمليك فيها ولو قالت انت طالق بمشية الله او بارادته او بمحبته او
برضاه لا يقع الطلاق ولو قال انت طالق بمشية فلان او بارادته او بمحبته لا يقع الطلاق
حتى يتمنا فلان في المجلس ولو قال انت طالق بامر الله او باذنه او بحكمه او بقضايه او بقدرته

او بعله يقع الطلاق في الحال وكذا ان اضاف الي العبد فقال انت طالق بامر فلان الي اخره
يقع في الحال ولو ذكر حرف اللام فقال انت طالق لمشية الله او لمشيه فلان او غيره من الالفاظ
يقع الطلاق في الحال لان حرف اللام للتعليل والاخبار عن السبب قال صلي الله عليه وسلم صوموا
لرويته فكان هذا ايقاع الطلاق والاخبار عن العلة فصار كانه قال انت طالق لان فلانا شا واراد
واحب كذا في الزيادات البرهانية واذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول بان قال
عنيت ان دخلت الدار صدق ديانه فيصير بمعني الشرط كما مر في قوله انت طالق في مكان
كذا وعلي هذا اذا قال لفلان علي عشره دراهم في عشره دراهم يلزمه عشره دراهم لان العدد
المذكور الا ان ينوي بحرف في معني مع او معني واو العطف فيصدق لما مر ان في الظرف معني
المقارنه فيكون مناسبا لمعني مع او معني واو العطف فيلزمه عشرون درهما وبدون هذه النيه
لم يلزمه ذلك فان قيل ينبغي ان يحمل ذلك علي معني مع او معني واو العطف وان لم ينو ذلك احترازا عن الغا
كلام العاقل قلنا ان المجاز خلاف الاصل وكذا شغل الذمه بالدين بخلاف براه الذمه عنه فانها اصل
وللكلام بدون الحمل علي المجاز وجه وهو الحمل علي تكثير اجزا العشره وانه يوافق الاصل الذي هو
براة الذمه فلا ضروره الي العدول عن ذلك والمصير الي المجاز الذي هو الاصل وكذا اذا قال
لامرانه انت طالق واحدة في واحده فهي طالق واحده فان نوي معني مع وقعتا اي الطلاقان
دخل بها او لم يدخل وان قال نويت معني الواو فتطلق واحده قبل الدخول وثنتين بعده بمنزلة
قوله انت واحدة وواحدة وواحده لمناسبه بين الظرف وحرف مع وبينه وبين واو العطف
كما سبق ذكرها قال رحمه الله ومن ذلك حروف القسم الي قوله علي ما ذكرنا في الجامع
اقول من جنس حروف الجر حروف القسم وهي البا والواو والتا وما وضع للقسم
وهو اسم الله تعالي وما يودي معني القسم وان لم يكن موضوعا له وهو لعمر الله قال تعالي لعمرك
انهم لفي سكرتهم يعمهون والاصل في حروف القسم هو البا لصحه استعمالها مع الفعل وحذفه
ولان فعل القسم لازم والحرف المعدي من هذه الثلاثه هو البا وقيل لانها الثابته للالصاق في غير
هذا الباب ولم يوجد التا والواو الا في هذا الباب اما البا فهي التي للالصاق وانها داله علي فعل
محذوف فان قول الحالف بالله معناه اقسم او احلف بالله قال الله تعالي واقسموا بالله وقال تعالي
ويحلفون بالله وكذلك الحكم في ساير اسمايه تعالي وصفاته كقولك برب الكعبة وبالرحمن وبالرحيم
نا ير المصنف رحمه الله بحرف العطف فجعل بعض اسما الله تعالي اسما وبعضها صفات وليس
كذلك بل كلها صفات غير اسم الله فكانه ذكر بعضها اسما باعتبار السمع وبعضها صفات باعتبار
العقل اما السمع فهو الحديث الصحيح ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنه وورد

في القران

اياما

في القران المجيد قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسما الحسني واما العقل
فان كلها صفات في اصل الوضع سوي اسم الله كذا اشار اليه في الكشاف في غيره وصح مع ان بعضهم
قالوا ان اسم الله صفه ايضا استدلالا بقوله تعالي الي صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في
الارض حيث وقع نعتا للحميد وعند الاكثر هو بدل وليس بنعت وكذلك في غير الله تعالي مع الظاهر
او المضمر كقولك بابي او بك او به لا فعلن كذا فلم يكن للبا اختصاص بالقسم بل كانت تدخل في القسم
تدخل في المعاوضات ايضا حيث يقال اشتريت هذا بكذا او احمل هذا الطعام بدرهم
واما الواو فانها استعيرت لمعني البا لانها تناسب حرف البا صوره ومعني اما الصورة
فلانها من مخرج واحد وهو ما بين الشفتين واما المعني فلان في العطف الصاق المعطوف
بالمعطوف عليه فكان العطف نظير الالصاق فاستعيرت حرف العطف وهو الواو لحرف
الالصاق وهو البا الا انه لا يحسن اظهار الفعل فيما كان فيه وهو الواو بل يلزم حذفه معه
يقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير الواو للبا توسعة لصلات القسم
والواو انها لا لمعني الالصاق فلو صح اظهار الفعل معه لصار مستعارا لمعني الالصاق اي مجراه
مجري البا في جميع الوجوه ولا ضروره فيه ولانه لو صار مستعارا لمعني الالصاق من
كل وجه لجاز ان يستعمل الواو في موضع كان البا فيه لمحض الالصاق ويقال ان اخبرني
(٢١٨) وقد وم فلان مكان قوله ان اخبرني بقدوم فلان ولجاز ان يقال مررت وزيد مكان مررت
بزيد واذا كان كذلك فتصير الاستعاره عامه في بابها اي باب كلها الواو ولا يصح ذلك فان الغرض
بالاستعاره هو الخصوص بباب القسم لكونه داعيا الي توسعه صلاته وحروفه ولا
اظهار الفعل وغير ذلك فلو صح ذلك مع الواو لكان الواو مستعارا عاما وقوله ويشبه
عطف علي قوله فتصير الاستعاره عامه اي لو صح اظهار الفعل مع الواو وقال الحالف احلف والله
او اقسم والله لكان قوله هذا يشبه قسمين لان قوله والله وحده قسم وكذا قوله احلف
ومراد الحالف هو القسم الواحد فكان المذكور خلاف ما اراد وانه لا يجوز ولا يرد علي
هذا الكلام استعمال البا القسمية مع فعل القسم لان البا في حقيقته للالصاق فيقتضي
الملصق والملصق به فيظهر الفعل لضروره تحقيق معني الالصاق حتي لو لم يظهر لكان مقدرا فلا
يلزم عند الاظهار تشابهه فتبين اذا اظهار الفعل من ضرورات تقتضي البا ولا تدخل الواو
في الكناية اي في الضمير لا الكاف والها لكون الاستعاره في الواو ليست بعامة لما مر فلو
دخلت فيها لكانت الاستعاره عامة ولان الواو ليست باصل في القسم وانما هي فرع للباء
والفروع لا تتصرف تصرف الاصول ولان القسم بالمضمر قليل والغرض من استعارة الواو

والكثرة فخصّوها بما كثر في القسم وهو الظاهر فلا تقول وكذا كما تقول بكرو به ثم
استعيرت الباء لمعنى الواو وهو القسم توسعة لصلات القسم وحروفها لشدة الحاجة الى
القسم لمناسبة بين الواو والتاء وهي حرف من حروف الزوايد في كلام العرب تقام احدهما
مقام الاخر مثل التراث فانه لغة في الوارث ومثل التوراة في الووراه وما اشبه ذلك كالتجاه
في الوجاه ومعنى قوله فانها من حروف الزوايد ان الزيادة ابدا وقعت لغير الالحاق والتضعيف
وقعت من حروف الزوايد وهي ما يجمعه قولك سالتمونيها او اليوم تنساه وليس معناه انها ابدا
وقعت هذه الحروف وقعت زوايد فان السين والهمزة واللام في سال اصول وكذا
كل من حروف سالتمونيها او اليوم تنساه اصول ومجموعها من حروف الزوايد ولما صار حرف
التاء داخلا على ما ليس باصل في حروف القسم وهو الواو اخذا حكمه بطريق الاستعارة انحطت
رتبته عن رتبة الحرف الاول وهو الباء وعن رتبة الحرف الثاني وهو الواو قيل لا تدخل التاء
الا في اسم الله تعالى خاصة لانه هو المقسم به غالبا فكانهم جبروا ضيق تصرفه بما يكثر به القسم
ويغلب فلذلك جاز تالله قال الله تعالى تالله لقد اثرك الله علينا تالله لاكيدن اصنامكم
ولم يجز تالرحمن وتالرحيم وكذا لم يجز تزيد ولا تعمرو وقد روى ابو الحسن الاخفش
ترب الكعبة وقد يحذف حرف القسم لمعنى التخفيف والتوسعة فيقال الله لا فعلن كذا
ويكون يمينا لكنه الله عند البصريين وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله اعمالا لفعل القسم بالنصب
وبالكسر عند الكوفيين اعمالا لحرف القسم المحذوف وهو ضعيف لكون اعمال حرف الجر
معملا على خلاف القياس وقد ذكر في الجامع الكبير ما يتصل بهذا الاصل وهو حذف
حرف القسم ونصب حرف المقسم به في قول الرجل والله الله بالنصب وكذا والله
الرحمن الرحيم وقوله على ما ذكرنا في الجامع اشارة الى ما ذكر في شرح الجامع الكبير رجل قال
والله والرحمن لا اكلمه فكلمه لزمته كفارتان لان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن
معطوف عليه فكان غيره في تسميه الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد اليمين عند
الحنث فتعدد فيه الكفارة لانها جزاء الهتك وصار في حق المقسم به بمنزلة يمينين وان
كان البر واحدا ولو قال والله الرحمن لا اكلمه فكلمه فعليه كفارة واحدة ولو قال
والله الله لا اكلمه فكلمه فعليه كفارة واحدة باتفاق الروايات وقال شمس
الايمة السرخسي رحمه الله في الجامع ولو ان رجلا قال والله الله لا اكلمه فهذه يمين واحدة
الا في رواية عن محمد رحمه الله يقول انه يمينان لانه لا يمكن جعل الكلمة الثانية صفة للاولى
فكانت يمينين وفي ظاهر الرواية يقول كررت الكلمة الواحدة فلا يقصد بتكرار

الكلمه

الكلمة الواحدة الا معنى التاكيد فكانت يمينا واحدة بخلاف قوله والله والرحمن فان الكلمة الثانية
فيها معنى غير معنى الكلمة الاولى فلم يكن تكرارا الا ان نويه قال [redacted] رحمه الله واما ايم الله الى قوله فكذلك
هذا القول ـــــ ايم الله عند الكوفيين اصلها ايمن جمع يمين وعند البصريين هي كلمة بنفسها
وضعت صلة للقسم حيث يوصل بالمقسم به فكانت بمنزلة الباء في بالله وليست بجمع يمين بدليل
وصل همزتها ولو كانت جمعا لكانت همزته همزة قطع كما في الكلب واكلب جمع كلب ورجل ولا
اشتقاق لكلمة ايم الله مثل صه فانه اسم لاسكت ومه فانه اسم لاكفف وويح فانه كلمة رحمة وليس لهذه
الاسماء اشتقاق وفي بعض النسخ بخ مكان ويح وانه كلمة يقال عند المدح والرضا بالشيء
وتكرر للمبالغة فيقال بخ بخ وربما شددت كذا في الصحاح والهمزة في ايم الله للوصل الا ترى
انها توصل اذا تقدمه اي الهمزة حرف فتسقط حينئذ مثل ساير حروف الوصل ولو كان الهمزة
لبناء صيغة الجمع لما ذهب هو عند الوصل لانه يكون حينئذ للقطع والكلام في ايم الله يطول وقد
ذكره الجوهري في الصحاح بطريق الاستقصاء حيث قال وايمن الله اسم وضع للقسم هكذا بضم
الميم والنون والفه الف وصل عند اكثر النحويين ولم يجئ في الاسماء الف وصل مفتوحة غيرها
وربما حذفوا منه النون قالوا ايم الله وايم الله ايضا بكسر الهمزة وربما حذفوا منه الياء
قالوا ام الله وربما ابقوا الميم وحدها مضمومة قالوا م الله ثم يكسرونها لانها صارت حرفا
(٢١٩) واحدا فيشبهونها بالباء فيقولون م الله وربما قالوا من الله بضم الميم والنون ومن الله بفتحها
ومن الله بكسرهما وقال ابو عبيد وكانوا يحلفون باليمين يقولون يمين الله لا افعل وانشد لامرئ
القيس فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي اراد لا ابرح فحذف لا
وهو يريده ثم يجمع اليمين على ايمن كما قال زهير فيجمع ايمن منا ومنكم بمقسمة تمور بها الدما
ثم حلفوا به فقالوا ايمن الله لافعلن كذا قال فهذا هو الاصل في ايمن الله ثم كثر هذا في كلامهم
وخف على السنتهم حتى حذفوا منه النون كما حذفوا في قولهم لم يكن فقالوا لم يك قال وفيها
لغات كثيرة سوى هذا والى هذا ذهب ابن كيسان وابن درستويه فقالا الف ايمن الف
قطع وهو جمع يمين وانما خففت همزتها وطرحت في الاصل لكثرة استعمالهم لها واما لعمر الله
فاللام فيه للابتداء وعمر بمعنى البقاء وهو في الاصل بمعنى العمر والعمر على غير قياس لان قياسه الفتح
واستعمل المفتوح في القسم دون المضموم ومعنى لعمر الله لبقاء الله قسمي والبقاء من
صفات الله تعالى فيصير هذا اللفظ تصريحا بما هو معنى القسم ومقصوده فيجعل قسما بمنزلة
قوله والله الباقي الا ترى انه لو قال الرجل لغيره جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم كان
هذا القول تصريحا لمعنى البيع فجرى مجرى التصريح بلفظ البيع فكذلك ما نحن فيه ثم انه لا يكتب

الواو بعد الوا في قوله لعمر الله لان باختصامه بالقسم ارتفع اللبس بينه وبين عمر ثم اذا حذفت اللام نصبته نصب المصادر وقلت عمر الله ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت كذا وذلك للقسم ايضا واذا قلت عمرك الله وكانك قلت بتعميرك الله اي باقرارك له بالبقا كذا في الصحاح قال ــــــ رحمه الله ومن هذا الجنس اسما الظروف الى قوله في مسئلة الغدا اقول ــــــ من جنس الحروف الجارة للاسما اسما الظروف لمشابهتها الحروف الجاره باعتبار عمل الجر بسبب احتياجها الى ما تضاف اليه وهي مع وقبل وبعد وعند واما مع فللمقارنة حقيقة ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين معا قبل الدخول تنبيه على وقوعها بعد الدخول بالطريق الاولى ولو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم لكان عليه عشرون درهما واما قبل فهو للتقديم ولهذا لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت في الحال لانه ليس في وسعه التقديم وفي وسعه القران فيثبت ما في وسعه ولو قال لها وقت الضحوات طالق قبل غروب الشمس ولو قال لها قبل الدخول بها انت طالق واحده قبلها واحدة تقع ثنتان لانه صار كانه قال قبلها اخرى وقعت عليك فكان وقوع الواحدة بالانشا ووقوع الاخرى بالاقرار فكانو ثنتين ولا يحتاج في صحة الاقرار الى بقا العدة ولو قال قبل واحده يقع واحده لان معناه انت طالق واحده قبل واحدة اخرى تقع تلك فبانت بالاولى ولم تبق محلا للثانية واما كلمة بعد فهي للتاخير والترتيب في اصل الوضع وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وذلك لاصل ذكر في موضعه وهو ان الظرف اذا قيد بالكناية اي بالضمير كان ذلك الظرف صفة لما بعده واذا لم يقيد الظرف بالضمير كان الظرف صفة لما قبله وقوله هذا الحرف اصل هذه الجملة اي الجملة المذكورة في كلمة قبل وبعد من الفروع اشاره الى هذا الاصل وتقريره ان قوله جاني زيد قبله عمرو وقوله جاني زيد بعد عمرو سوا في المعنى اذ القبلية اذا كانت صفة لعمرو فالبعدية صارا سوا في المعنى وان قوله جاني زيد قبل عمرو تكون القبليه فيه صفة لزيد وقوله بعده عمرو تكون القبليه فيه صفه لزيد ايضا ضمنا لكون البعدية صفة لعمرو قصدا فاستويا فعلى هذا اذا قال انت طالق واحدة تقع ثنتان لما قلنا ولانه قصد بهذين اللفظين ايقاع الواحدة قبل الاولى وليس في وسعه ذلك وفي وسعه الاقتران والايقاع في الماضي ايقاع فيما بعده فثبت قدر ما في وسعه عند تعذر مقصوده فكانه قال واحده مع واحده واذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحده وقعت واحدة لما ذكرنا من الاصل ولانه قصد بهذين اللفظين الايقاع بعد الايقاع الاول فتبين بالاولى فلا تقع الثانية فان قيل ما الفرق

قبلها واحدة

٣٠

بين هذه وبين مسئلة الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعده درهم او بعده درهم يلزمه درهمان وما سبق يخالف هذا الحكم ولو قال درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد ولو قال قبله درهم فعليه درهمان كما ذكرهما قلنا لان الطلاق بعد الطلاق هنا لا يقع واما الدرهم بعد الدرهم فيجب دينا في الذمة لبقا المحل كذا في المبسوط واما كلمة عند فهي لحضرة في اصل وضعها وقد يراد بها الحكم قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي في حكم الله ولهذا لو قال لفلان عندي الف درهم لكان وديعة الا ان يقول دين لان الحضرة دالة على الحفظ دون اللزوم والوقوع على المقر وعلى هذا الاصل اذا قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في كل طلقت ثلثا في ثلثة ايام ولو قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة وهاتان المسئلتان بالاختلاف بين اصحابنا الثلثة رحمهم الله وثبوتها على هذا الطريق شاهد عدل لابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الغد في الفرق بين حذف حرف الظرف واثباته كذا في المبسوط وفي قوله لامراته وقد دخل بها انت طالق كل يوم فان لم يكن له نية لم تطلق الا واحدة عندنا كما مر وعند زفر رحمه الله تطلق ثلثا في ثلثة ايام لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل لجمع الاسما فقد جعل نفسه موقعا للطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع حتى تطلق الا ترى انه لو قال انت طالق في كل يوم طلقت ثلثا في كل يوم واحدة ولكنا نقول صيغة كلامه وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة الواحدة تتصف في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة تحقيق مقتضى كلامه وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في ولو قال لامراته انت طالق عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طلقت ثلثا بخلاف ما اذا قال كل يوم فانها تطلق واحدة وعلى هذا مسئلة الظهار فانه اذا قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا حتى يدخل الليل في الظهار فلا يكون له ان يقربها حتى يكفر واذا عاد اليها وكفر لا يتجدد بعد ذلك ظهار ولو قال انت علي كظهر امي في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار حتى لا يدخل الليل وكان له ان يقربها في الليل وعند مضي يوم واحد من غير قربان يمضي ظهار ذلك اليوم واذا قربها في يوم يلزمه كفارة ظهار ذلك اليوم واذا قربها في يوم جا يوم اخر يتجدد ظهارا اخر حتى اذا قربها في ذلك اليوم يلزمه كفارة اخرى حتى لو كفر في الظهار الاول يلزمه كفارة اخرى في هذا اليوم قاله الامام بدر الدين الكردري رحمه وذلك انه اذا حذف اسم الظرف اي

(٢٢٠)

علامته وهي حرف في كان الكل ظرفا واحدا فلا يقع الا واحده وان تكررت الايام واذا اثبت اسم الظرف
صار كل فرد من الايام ظرفا على حدة وانما يتحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وتجدد انعقاد ظهار
يجيء كل يوم على نحو ما قلنا في مسئلة العدد وهو انه اذا حذف حرف الظرف اقتضى الاستيعاب والاضافة
الى جميعه واذا اثبت كان مضافا الى جزء مبهم من الغد قال رحمه الله ومن هذا الباب حروف واذا اثبت
الاستثنا الى قوله على ما ذكرنا اقول من باب حروف المعاني حروف الاستثنا
اي الا وما وادواتها واصل ما ذكر من الحروف هو الا فانه موضوع للاستثنا قال الله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما ومسائل الاستثنا من جنس البيان لكون الاستثنا بيانا مغيرا
صدر الكلام قد ذكرهي في باب البيان ان شا الله تعالى وما سبق من كلمات الاستثنا غير وهو اسم
مستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثنا تقول لفلان علي درهم غير دانق برفع غير وهو صفة
للدرهم فيلزم المقر درهم تام ولو قال غير دانق بنصب غير كان غير استثنا فيلزمه درهم سوى
دانق والدانق بفتح النون وكسرها ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة برفع غير لزمه
دينار تام ولو نصب غيرا فقال غير عشره فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان استثنا
الدراهم من الدينار لا يصح لكون الصدر لم يتناولها لغة فيكون استثناوها من الدينار كاستثنا
الثوب منه ولا معارضة بين ثبوت الدينار عليه وبين انتفا الدراهم عنه كما في الثوب واذا كان
كذلك فيلزمه دينار تام وعند ابي حنيفه وابي يوسف رحمهما الله ينقص من الدينار قيمة عشره
دراهم لكونه بمعنى الاستثنا ويصح هذا الاستثنا بطريق بيان التغيير والاستثنا من جنس
البيان لا من قبيل المعاوضة عندنا على ما سياتي في باب البيان وامكن ان يجعل استثنا الدراهم
من الدينار بيانا بخلاف استثنا الثوب فيتعين المعاوضة ولا معاوضة لما مر فيجب الدينار كله قوله
وما يقع من الفصل اي الفرق بين البيان والمعاوضة نذكره اي نذكر ما يقع من الفصل في باب
البيان وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال كل جارية لي غير خبازة فهي حرة ثم قال هن
خبازات فالقول قوله بخلاف قوله كل جارية حرة الا جارية خبازة وسوى تستعمل
للاستثنا كغير وعلى هذا قال في الجامع الكبير اذا قال ان كان في يدي دراهم الا ثلاثة او غير
ثلاثة او سوى ثلثة فجميع ما في يدي صدقة على المساكين فهذا كله للاستثنا وانما قدم حروف
الجر على حروف الشرط اما لكثرتها او لكثرة وقوعها لان الكلام انما ينتظم بالاسما او الاسما
والافعال وما يفضي معاني الافعال الى الاسما هو حروف الجر وانما قدم من بينها حرف البا
لان ابتدا كل امر مشروع بسم الله كما نطق به الحديث وهو فيه فكان احق بالتقديم قال
رحمه الله ومن ذلك حروف الشرط الى قوله في اصح الروايتين اقول ما سبق

دخل

سبق ذكره من حروف المعاني حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما الى اخرها وانما اخره
هذه الحروف عن غيرها في الذكر لان الشرط اقرب الى العدم من الوجود من حيث الحد ومن حيث الاستعمال
اما الحد فهو ما يكون معدوما على خطر الوجود وللحكم تعلق به واما من حيث الاستعمال فان حذف المستثنى
منه انما يصح في المنفي ثم يجوز حذفه في موضع الشرط كقوله ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى
منه بنو ادم وهو محذوف ولا يقال ان ههنا بمعنى النفي لانه لا يستقيم المعنى عند الحمل على النفي ولان
الفا في قوله فعبدي دليل ظاهر على انه حرف الشرط ثم لما كان الشرط اقرب الى العدم من الوجود والموجود
خير من المعدوم كان تقديم ما هو خير اولى ثم ان اكثر كلمات الشرط اسما فاطلاق الحروف عليها بطريق
التغليب لان اصل كلمات الشرط كلمة ان ولان ساير كلمات الشرط انما تكون للشرط اذا كانت بمعنى
ان ولا تكون للشرط عند انعدام ذلك المعنى واذا كان كذلك نغلب الاصل على جميعها وانما يذكر
في هذا الكتاب من جملة هذه الحروف المذكوره ما ينبني عليه مسايل اصحابنا رحمهم الله على طريق الاشارة
وحرف ان هو الاصل في باب الشرط لكونه موضوعا للشرط وليس فيه معنى الوقت فهو للشرط على
الخلوص ولا يتعقبه الفعل لفظا او تقديرا وذلك علامة الشرط فان الشرط فعل منتظر في المستقبل
على خطر الوجود بخلاف ساير حروف الشرط فان فيها معنى اخر سوى الشرط والى ما ذكرنا اشار بقوله
وانما يدخل اي حرف ان على كل امر معدوم على خطر ليس بكاين لا محالة الا ترى انه يستقيم ان تقول
(٢٢١) ان زرتني اكرمتك ولا يستقيم ان تقول ان جا غد اكرمتك اذ ليس في مجي الغد معنى الخطر ولذلك قبح
ان احمر البسر لان احمراره امر كاين لا محالة ولهذا لا تتعقب الاسم حرف ان اذ معنى الخطر لا يتحقق
في الاسما واما قوله تعالى وان احد من المومنين (المشركين) استجارك وقوله ان امرؤ هلك وان امراة خافت
ونحو ذلك فهو من قبيل الحذف والتقدير لدلالة الفعل المذكور اخرا عليه وهو المفسر وحينيذ
تعقب الفعل حرف الشرط ثم ان اثر الشرط ان يمنع العلة عن انعقادها علة للحكم اصلا حتى
يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط مثل دخول الدار مثلا فحينيذ تنعقد
ما ليس بعلة علة وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله اثره ان يمنع الحكم عن العله فتنعقد العله في الحال
موجبة لحكمها لكنه امتنع حكمها لوجود الشرط وعلى ما سبق من الاصل في حرف ان قلنا اذا قال الرجل
لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء
حيوته لانه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وعدم ذلك لا يثبت الا بقرب موته بزمان
يسير لا يسع فيه قوله انت طالق ويسع فيه انت طا او اقل وفايدة الطلاق في ذلك الوقت
انها تبين بالطلاق عن زوجها لا بالموت حتى انها لو كانت غير مدخول بها لا ترث لانها بانت لا الى
عدة ويجب لها نصف المهر ولما بانت بالطلاق قبل الموت من غير مدة الطلاق لم يجب عليها عدة الوفاة

بحروفها

قبل الموت من غير عدة الطلاق لم تجب عليها عدة الوفاه ايضا وكذلك اذا ماتت المراه طلقت
ثلثا قبل ان تموت بلا فصل في اصح الروايتين لان فعل التطليق لا يتحقق بدون المحل وبفوات
المحل وبفوات المحل تحقق الشرط وفي رواية لا تطلق لان فعل التطليق يتحقق من الزوج مالم
تمت هي وبعد موتها لا تقع الطلاق عليها بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس
منه عن فعل التطليق كذا ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله وذكر المصنف رحمه الله في
الجامع الصغير الصحيح ان موتها سوا لان المراه اذا اشرفت على الموت بقي من حياتها ما لا يسعه اصيغه
الكلام بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق لانه يستغني عن زمان التكلم فوجد
الشرط والملك قايم والمحل باق فان قيل المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكيف
يقع ثلث تطليقات ولا يسع فيه قوله انت طالق قلنا هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط
في حقيقه الارسال والتطليق ولهذا يشترط الاهلية عند التعليق الا ترى ان المعتق اذا
علق طلاق امراته او عتق عبده بالشرط ثم جن ثم وجد الشرط فانه ينزل الجزا وان لم
يتصور فيه حقيقه التطليق والاعتاق قال رحمه الله واما اذا الى قوله وكذلك
اذا ما اقول ان كلمة اذا تصلح للوقت وللشرط على السوا عند اهل اللغه والنحو
من الكوفيين باعتبار وضع اللفظ لها حقيقة لاحدهما حقيقه وللاخر مجازا فيجازي بها مره
ولا يجازي بها اخرى اي تستعمل للشرط تارة ولا تستعمل له اخرى وذلك اذا اريد بها الوقت
وانما قال رحمه الله يجازي بها ولم يقل تستعمل للشرط لان الجزا يلازم الشرط فذكر اللازم واراد
به اللزوم بطريق الكنايه او لان المقصود من الشرط جزاوه فسمي الشرط باسم ما قصد به فاذا
جوزي بكلمه اذا سقط الوقت عنها اصلا كانها حرف شرط كان وهذا قول ابي حنيفه رحمه الله
اما عند البصريين من اهل اللغة والنحو فانها للوقت لا تسقط عنها معنى الوقت بحال وان كان
يجازي بها والمجازاة بكلمه متى لازمه في غير موضع الاستفهام لكونها في محل الشرط كقولك متى تجلس
اجلس بخلاف موضع الاستفهام لانه لا تستعمل فيه استعمال الشرط فلذلك لا يجزم بها في
قولك متى تخرج لان الاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم عنه فلا يليق هناك حرف الشرط وهو
ان واستعمال متى للشرط لا يكون بدون ذلك والمجازاة باذا غير لازمة وانما هي جايزه والى هذا الطريق
وهو كون اذا للوقت بطريق الوضع ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبيان ما ذكرناه من المذهبين
في من قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق فان عني بها الوقت تطلق في الحال وان عني بها الشرط لم
تطلق حتى يموت هو وان لم يكن له نيه فعلى قول ابي حنيفه رحمه الله لا تطلق حتى يموت احد الزوجين
مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق لان اذا تستعمل للوقت وللشرط كما مر وعلى قولهما يقع الطلاق

كما فرغ

كما فرغ الزوج من اليمين وسكت بمنزله قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت
كساير الظروف وانه للوقت المستقبل والحاصل ان ههنا الفاظا ثلاثة هي ان ومتى واذا ففي ان
لم اطلقك فانت طالق لا تطلق حتى يموت الزوج او الزوجه بالاتفاق وفي لم اطلقك فانت طالق تطلق
حين سكت بالاتفاق واختلفوا في اذا فابو حنيفه رحمه الله الحقها بكلمة ان وهما الحقاها بكلمه متى ثم
ان كلمه اذا استعملت للوقت خالصا عن معنى الخطر قيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حين كان
الرطب اشتد او لا يستقيم استعمال كلمه ان في هذا المحل لان اشتداد الحر كاين لا محاله ويقال اتيك
اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين الوجود والعدم
وذلك هو اصل الشرط لان الشرط امر معدوم على خطر الوجود وكلمه اذا للوقت تدخل على امر كاين
موجود في الحال كقولك اذا طلعت الشمس في حال طلوعها او على امر منتظر الكون لا محاله كقوله تعالى
اذا الشمس كورت اذا السما انفطرت اذا السما انشقت فان ذلك منتظر الكون لا محاله لاخبار الله
تعالى بكونه وتستعمل اذا للمفاجاة نحو خرجت فاذا السبع اي واقف وتستعمل اذا في جواب
الشرط اذا كان جملة اسميه موضع الفا كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم
اذا هم يقنطون اي فهم يقنطون لمناسبه بينهما وهي انها بمنزلة الفا في الدلالة على التعقيب لكون اذا
هذه للمفاجاة كذا نص عليه جار الله في الكشاف واذا كان الامر على ما سبق وهو كون اذا مستعملة
(٢٢٢)
في الامر الكاين الواقع في الحال او في الامر المستقبل الذي هو كاين لا محاله وفي المفاجاة التي هي جزا
الشرط كان ما دخلت هي عليه مفسرا لا مبهما لان استعمال اذا في الاوقات المعلومه لا محاله كما
عرفت فلا تليق حينيذ لمعنى الشرط لان المعلوميه منافيه للشرطية اذ الشرط انما يكون في الوقت
المبهم داخلا على امر معدوم على خطر الوجود كما مر وما كان معلوما كان منافيا للشرط واذا كان كذلك
فلا يسقط معنى الوقت مرادا وهذا معنى قوله واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما
فلم يكن شرطا وانما قال من وجه لانه معلوم من حيث انه يوجد لا محاله غير معلوم من حيث انه لا
يعلم وقت وجوده وهو موعد فلم يكن شرطا لانه حينيذ لم يكن مبهما مطلقا الا انه يستعمل اذا في الشرط
على سبيل الاستعاره مع قيام معنى الوقت لانه لا تنافي بينهما مثل متى فانه يستعمل في الشرط مع قيام
معنى الوقت مع ان المجازاه في متى الزم اي لازمه كقوله اعد لابني مروان لانه لا يستعمل الا للشرط في
غير موضع الاستفهام والمجازاه باذا غير لازمة على ما مر ومع هذا اي ومع كون المجازاة بها غير لازمة
فان قيل في قوله الا ان يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت جمع بين الحقيقه والمجاز لان حقيقته اذا
للوقت على ما سبق ثم لو استعير هو للشرط مع قيام معنى الوقت كان جمعا بينهما وانه لا يجوز قلنا

عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز للمنافاه كما في لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص مع الرجل الشجاع اما هنا فلا منافاه بين الوقت المعدوم وبين الشرط اذ الشرط امر معدوم على خطر الوجود فيجوز ان يكون الفعل الذي يوجد في الوقت شرطا للمشروط معدوم لان كلا منهما معدوم فيجوز ان يجتمعا لعدم المنافاه والدليل على ان الجمع بين الحقيقه والمجاز جايز عند عدم المنافاه مسله حتى في قولهم جاني القوم حتى زيد فان حتى في حقيقتها للغايه ثم استعيرت هي للعطف مع بقا معنى الغاية لعدم المنافاه بينهما وكذلك استعارة كلمة او لمعنى الواو في موضع النفي مع بقا معناها الاصلي في نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا واذا ثبت ان معنى الوقت لم يسقط من اذا فصار الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق مضافا الى زمان في المستقبل خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامراته انت طالق اذا شيت لم يتقدر المشية بالمجلس بمنزله متى شيت بخلاف قوله ان شيت فانت طالق فان المشيه فيه تقدرت بالمجلس حتى لو شات في غيره لا تطلق فبهذا يثبت معنى الوقت في اذا بهذا الدليل بالطريق الاولى كما ذكرنا واما طريق ابي حنيفه رحمه الله وهو انه لا يقع الطلاق في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق حتى يموت احد الزوجين كما يجي اذا ثبت ان كلمة اذا تكون بمعنى الشرط مثل حرف ان اذا الشرط بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل لان معناه وان تصبك بلا شبهة لكون الفعل مجزوما باذا الفعل التجمل وقيل هو امر بالاكتفا الجميل وهو التجمل الذاب كذا في شرح الجامع الصغير وما قبل هذا البيت واترك مصاحبة اللئام وقربهم ان شيت كنت عن اللئام بمعزل واذا كفيت فكن لعرضك صاينا واذا رجعت لبذلة فتبذل ويويد ذلك ان اذا الشرطيه لا تدخل الا على الفعل لفظا او تقديرا وهو مذهب سيبويه ومن تابعه واذا ثبت هذان الوجهان في اذا وهما معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت على سبيل التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان حمل على معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على معنى الوقت وقع الطلاق في الحال والطلاق لا يقع بالشك فلم يقع واما مسالة المشيه فهي راجعه الى هذا الاصل لان الامر كان بيدها بيقين فلو جعلنا كلمة اذا فيها للشرط خرج الامر عن يدها بالقيام عن المجلس نظرا الى جانب الوقت وانقطعت المشيه لانها للتمليك والتمليكات تقتصر على المجلس ولو جعلناها للوقت بمنزله متى لا يخرج الامر عن يدها ولا تنقطع المشيه لان متى عامه في الاوقات كلها فصار كانه قال انت طالق في اي وقت شيت فلا تقتصر على المجلس واذا كان كذلك فوقع الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت وخروج الامر عن يدها بعد الدخول فلا يخرج

الامر

الامر عن يدها ولا تبطل المشيه بالشك فلذلك قال ابو حنيفه رحمه الله في مسالة اذا شيت بمعنى الوقت وفي اذا لم اطلقك فانت طالق بمعنى الشرط وهذا اصل مطرد لابي حنيفه رحمه الله في عامة المسايل كما في خروج وقت الظهر وبقايه وكون دار الاسلام دار الحرب وبقاها وكون العصير خمرا وبقايه عصيرا وبطلان السكنى وبقايها فيمن حلف لا يسكن هذه الدار وغيرها وقوله فيما استثنيها به اي في قوله انت طالق اذا شيت كما سبق تقريره وكذلك الحكم في قوله اذا ما لم اطلقك فانت طالق على ما سبق من الاختلاف والتقرير قال رحمه الله فاما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص الى قوله لما فيه من معنى الشرط اقول ان متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص بوقت دون وقت سوا كان لحقيقة الاستفهام عن الوقت او للاستفهام مع الشرط تقول في الشرط متى تاتني اكرمك اي ان تاتني يوم الجمعة اكرمك وان تاتني يوم السبت اكرمك الى جميع الازمنة فانه يعني مشتملا للازمنه كلها كما في اين فانه اي اين مشتملا للامكنه كلها ثم لما كان متى لا يخص وقتا دون وقت كان مشاركا لحرف ان في الابهام وتردد ما دخل هو فيه بين ان يوجد وان لا يوجد فلهذا كانت المجازاه في متى لازمة وجزم كلمة متى في غير موضع الاستفهام مثل حرف ان فان المجازاة به لازمه لكن مع قيام الوقت في كلمة متى لان ذلك حقيقتها بخلاف ان فانه يجازي به مع عدم قيام معنى الوقت فاذا قال لامراته متى لم اطلقك فانت طالق وقع به الطلاق كما سكت عقيب اليمين لوجود وقت

٢٢٣ بعد يمينه لم يطلقها فيه ولو قال انت طالق متى شيت لم تقتصر على المجلس لكونه للوقت المبهم وكذلك حكم متى ما وقد سبق بيان كلما في باب الفاظ العموم وكذلك كلمة من وما تدخلان في باب حروف الشرط لابهامهما اما من فنحو قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مومن فلنحيينه حياة طيبة وهي لذات من يعقل والاولى من يعلم واما ما فنحو قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله والمسايل فيها كثيرة لا سيما في كلمة من منها قول من قال من شيت من عبيدي عتقه فهو حر ونحو ذلك ما سبق ذكره في باب العموم ومنها ان يقول في الكفالة ما بايعت فلانا فعلي وما ذاب لك فعلي ومنها ان من قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وغير ذلك مما ذكر في باب الفاظ العموم وانما لم يذكر كلما في هذا الباب وهو باب حروف الشرط لانه لا يليها الا الاسم وان كان فيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة لفظا او تقديرا ليتم الكلام نحو قوله تعالى كل نفس تجادل عن نفسها وكل رجل ياتيني او في الدار فله درهم وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزا الا بوجوده بخلاف كلمة كلما فان الفعل يتعقبها دون الاسم فيقال كلما دخل عليها ولا يقال كلما زيد وما هو في معنى الشرط كلمة لو وهي الاسماء

الثاني لامتناع الاول وعلى هذا ما روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لامراته انت طالق
لو دخلت الدار انها لا تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله ان دخلت الدار لان كلمة لو تفيد معنى الترتب والترتب
فيما تقترن به فكانت بمعنى الشرط من هذا الوجه فعملت عمله في حق التعليق لا في جزم المضارع ولو قال
انت طالق الانتظار لو حسن حالك عسى ان اراجعك تطلق في الحال لان لو ههنا انما تقترن بالمراجعة التي
يتوقت في المستقبل فتخلو كلمة الايقاع عن معنى الشرط واما كلمة لولا فهي لامتناع الشي لوجود غيره قال الله
تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه اي امتنع الهم منه لوجود البرهان من ربه وقال امير المومنين عمر رضي الله عنه في قضية لولا علي لهلك عمر ولهذا قال
الكرخي رحمه الله ان كلمة لولا بمعنى الاستثنا لانها لنفي شي لوجود شي وعلى هذا قال محمد رحمه في
قول الرجل انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لان كلمة لولا بمعنى الاستثنا وكذلك قول
الرجل انت طالق لولا صحبتك ان الطلاق غير واقع لان كلمة لولا لامتناع الشي لوجود غيره
فكان الطلاق معلقا بعدم صحبتها فكان فيها معنى الشرط من حيث التعليق فاذا وجدت الصحبة
لم يوجد الشرط فلا يقع الطلاق قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق لكن الحالف قد منع الوقوع
بقوله لولا صحبتك فقد عمل لولا الشرط في المنع من وقوع المشروط عند عدم الشرط قال
رحمه الله وذكر في السير الكبير بابا الى قوله على هذا الاصل اقول ــــــ ذكر محمد رحمه الله في السير
الكبير بابا بنى ذلك الباب على معرفة حروف المعاني التي ذكرناها وهو فيما اذا قال راس الحصن
لغزاة المسلمين امنوني على عشرة من اهل الحصن اي من اهل الحرب ففعلنا اي اجاب الغزاة الناس
راس اهل الحرب وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه اي الى راس الحصن لانه انما شرط
ذلك لنفسه بكلمة على وانها في اصلها للزوم ثم تستعار لمعنى الشرط في غير المعاوضات المحضة لما ان
بين العالي والعلو معاقبة كما بين الشرط والمشروط على ما مر واذا كان كذلك كان راس الحصن
امنوني على عشرة شارطا الامان لنفسه فكان الخيار له ولان كلمة على معنى العلو والارتفاع وانه
ينبي عن كون الخيار مفوضا اليه لكونه عليهم علوا وارتفاعا ولو قال امنوني وعشرة فكذلك
اي يقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لان عشرة معطوفة عليه والعطف يقتضي المغايرة
لكن الخيار الى امام المسلمين اذا امنهم الامان وان امنهم غيره فالخيار الى من امنهم لان
المتكلم لم يشترط لنفسه في امانهم شيا حيث ذكر بلفظ الواو وانه لا ينبي عما ينبي عنه
كلمة على من العلو والارتفاع فبقي الخيار مفوضا الى من امنهم ولو قال امنوني بعشرة
فكقوله امنوني وعشرة لان البا للالصاق فاقتضى الالصاق امانه بامان عشرة والخيار الى
امام المسلمين او الى من امنهم ولو قال امنوني في عشرة وقع الامان على عشرة وراس
الحصن منهم لان معنى الظرف في العدد بهذا يتحقق لان معناه فيه بان يكون معدودا

منهم

منهم ولن يكون كذلك الا بان يكون واحدا من العشرة الا ترى انه اذا قيل بالفارسية فلان ده است يفهم منه انه من العشرة وغيره تسعة ولانه لو وقع على عشرة سواه لكانوا احد عشر والامام لم
يوقع الامان على ذلك فكان خلاف مقتضى اللفظ والخيار الى من امنهم كما مر لا الى راس الحصن لانه ما شرطه لنفسه
في امان من ضمهم الى نفسه ولو قال امنوا لي عشرة وقع الامان على عشرة لا غير لوقوع الامان عليهما
فلو قلنا بعشرة سواه لكان وقوع الامان على احد عشر والامام لم يوقعه على ذلك وراس الحصن ادخل
نفسه في العشرة لولا له الخيار في ذلك لانه لما امن الامان على احد عشر تسعة غيره فلان يومن نفسه
اولى والخيار في العشرة الى راس الحصن لان ذكر اللام لعود المنفعة وذلك بان يكون الخيار اليه وجميع
ذلك يخرج على هذا الاصل اي الاصل المذكور في كل حرف من حروف المعاني التي تتعلق بمسايل
الامان لا ان يكون ذلك اشارة الى ما اتصل بهذا من كلمة اذا ومتى واو ولولا ولهذا ذكر الامام
شمس الايمة السرخسي رحمه مسايل الامان التي تختص بحروف المعاني في مواضع تلك الحروف
قال ــــــ رحمه الله ومن ذلك كيف الى قوله دخل على المشية اقول ــــــ من باب
حروف المعاني وكلماتها كيف وهو اسم للسوال عن الحال باعتبار الوضع فان استقام
السوال عن الحال فذلك صح والا بطل معنى كيف ويكون ذكره وعدم ذكره بمنزلة ولذلك
(٢٢٤) قال ابو حنيفه رحمه الله في قول الرجل لعبده انت حر كيف شيت ان هذا القول منه ايقاع
للحرية فيعتق ويلغو قوله كيف شيت لان كيف لاستيصاف ولا اوصاف للحرية وفي قوله
انت طالق كيف شيت انه يقع واحده ويلغو اخر كلامه ان لم يكن دخل بها وحينيذ لا مشية لها
وان دخل بها وقعت واحده رجعيه ان لم تشا في المجلس واذا شات في المجلس واحدة بائنة او ثلثا
ونوى الزوج ذلك كان كذلك وذلك لانه اوقع الطلاق وخيرها في صفته فاذا لم تختر شيا بقي
الايقاع بحاله ويكون رجعيا في المدخول بها لان كيف استفهام عن الصفات والصفة
لا تكون الا لموصوف موجود ولا يقال اذا كان كيف للسوال عن الصفة ينبغي ان لا
يراد الثلث لكونها ليست بصفة لموصوف موجود لانا نقول البينونة صفة للطلاق
وهي على ضربين خفيفه وغليظه فيقع الثلث من حيث كونها بينونه غليظه وهي للطلاق
المدلول واذا كان كذلك فتقع الواحده ويبقى الفضل الذي هو الحال في الوصف من البينونه
او جعل الواقع ثلثا كان كما اختارت صفة البينونة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج ذلك
قواه وهو الحال على هذا يعود الى الفضل ويجوز ان يعود الى القدر وبدل على صحة هذين الوجهين
ما ياتي ذكره بعد وقوله منونا حال من الفضل وذكر الامام مولانا حميد الدين الضرير رحمه
الله في الطلاق يقع الواحده في الحال لان للطلاق احوالا من البينونه الخفيفه والغليظه والرجعة

وفي القدر سائر ... اللفظ مخصوصا ... صفة البينونة

خصوصًا على مذهبه فان موقع الواحد له ان يملك الواحد عنده وقد اقام المراة مقامه فلها
ان تطلق واحدة او ثلاثا بائنة قال وهذا يدل على ان نية الزوج لا تشترط وما ذكر في الكتاب
من اشتراط نية الزوج قول الجصاص وذكر المصنف رحمه الله في مبسوطه فان قيل ينبغي ان لا تشترط
نية الزوج لان الزوج فوض الطلاق اليها على اي صفة شاءت قلنا كلمة كيف وضعت للسوال
عن الحال والحال في الطلاق نوعان صفة وعدد فصارت الكلمة بمنزلة الاسم المشترك فتشترط نية
الزوج لتعيين الجهة المفوض اليها وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع شي الا بمشيتها في
المجلس اذا كانت مدخولا بها واذا لم تكن مدخولا بها فلها المشية في اصل الطلاق كما في الوصف ذلك
لان ما لا يقبل الاشارة كالطلاق فحاله اي كونه ثلاثا ووصفه اي كونه سنيا وبدعيا اي
بينونة خفيفة او غليظة كما قال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله بمنزلة اصله وذاته وهو
نفس الطلاق ليس بذي جثة في الخارج حتى يشار اليه واذا كان اصل الطلاق لا يقبل الاشارة
فكذا حاله ووصفه لا يقبلان الاشارة اليهما في الخارج وقد تعلق الحال والوصف بمشيتها
بالاجماع عند ارادة الزوج ذلك فكذا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها اذ الاصل والوصف
قد اشتركا في انهما لا يقبلان الاشارة اليها فكذلك يشتركان في التعليق بمشيتها
تعلق الاصل بتعلقه اي بتعلق الوصف فانا اجمعنا على ان وصف الطلاق يتعلق بمشيتها فيجب
ان يكون اصله ايضا متعلقا بمشيتها واما كم فهو اسم للعدد الذي هو الواقع اي الثابت فيما استعمل
هو فيه حتى اذا قال الزوج لامراته انت طالق كم شئت كان الطلاق بعدده مفوضا اليها فلا تطلق
ما لم تشا هي ويتوقت المشية بالمجلس لانه ليس فيه ما ينبي عن الوقت فتطلق نفسها على اي عدد شاءت
وان ردت الامر كان ردا لان هذا خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال واما حيث فهو اسم
لمكان مبهم دخل على المشية ولهذا لو قال لامراته انت طالق حيث شئت ان الطلاق لا يقع ما لم
تشا في المجلس لانه ليس في حيث معنى الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات بخلاف قوله اذا شئت
او متى شئت او لان الطلاق فعل لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان ويبقى ذكر مطلق
المشية وكان ينبغي ان يلغو المشية ايضا لان عند ... المكان بقي قوله انت طالق ...
ولا يتعلق الطلاق هناك بالمشية فكذا هذا الا ان قوله حيث شئت يفيد ضربا من التاخير
وحرف الشرط ايضا يفيد ضربا من التاخير فاشتركا في معنى التاخير فيجعل مجازا عن
حرف الشرط فلذلك لا يقع الطلاق بدون المشية بخلاف الزمان فان ... الطلاق تعلقا به
فوجب اعتباره خصوصا كما اذا قال انت طالق غدا حتى لم يقع قبله وعموما ... اذا قال انت
طالق فانه يعم الازمان لا ... طلاق اللفظ والله اعلم بالصواب قال ...

واما كم

واما حيث

التمليك ...

الصريح والكناية الى قوله من عمران يجعل عباره عن الصريح اقول الصريح
لفظ هو مكشوف المعنى والمراد بحيث يسبق المراد الى افهام اهل تلك اللغة حقيقة
كان او مجازا وذلك مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت ونحو ذلك المعنى في الاظهار
وكشف المراد من النص وان استويا في كونهما مكشوفين الا ترى انك متى اردت المبالغة
في ابانة مراد النص وصفته بالصريح فقلت نص مصرح او صريح اي لا شبهة فيه بوجه
وان شئت مزيد الكشف والتقرير فارجع الى المحسوس فان القصر يسمى صرحا ومجلس
العروس يسمى منصة فكم بينهما من التفاوت والظهور عيانا فقس عليها التفاوت بين
الكلامين بيانا ولان الصريح ما انصرم اليه كثرة الاستعمال حتى اقيم لفظه مقام
معناه بخلاف النص فانه لا يحتاج الى انضمام كثرة الاستعمال اليه ليسمى نصا وحكم
الصريح تعلق الحكم بعين الكلام ونفسه وقيام الكلام مقام معناه بخلاف النص فانه
لا يحتاج فلم يلتفت الى معناه اللغوي هل وجد فيه ام لا الا ترى ان قوله لا اضع قدمي
(٢٢٥) في دار فلان لما كان صريحا في حق الدخول باعتبار كثرة الاستعمال لم ينظر الى انه هل
وجدت حقيقة وضع القدم ام لا حتى لو دخلها راكبا حنث لان المنظور اليه هو الدخول كما
اقيم السفر مقام المشقة من غير التفات الى المشقة لكون المنظور اليه هو السفر واذا كان
كذلك استغنى الصريح عن النية في اثبات المراد بخلاف الكناية وكذلك الطلاق
والعتاق فان حكم كل منهما ثبوت موجبه بنفسه من غير احتياج الى النية فانه اذا
اضيف الى المحل على اي وجه يكون من نداء او وصف او خبر كان موجبا للحكم حتى
اذا قال يا حر او هذا الشخص حر او انت حر او قد حررتك او يا طالق او انت طالق
او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو اذ عينه قامت مقام معناه في ايجاب الحكم
لكونه صريحا فيه والكناية خلاف الصريح وهي ان يكون المراد منها مستترا الى ان
يتبين بالدليل وحكمها انه لا يجب العمل بموجبها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة
حال المتكلم في حق القضا حتى اذا قال لامراته في حالة مذاكرة الطلاق اعتدي يقع
الطلاق ولا يصدق في دعواه انه لم ينو الطلاق لان ما ذكرنا هو الكناية مستتر المراد
فكان مترددا في المراد منها فلا يثبت الحكم ما دام ذلك التردد ولا يزول ذلك التردد
الا بدليل يقترن بها وهو النية او ما قام مقامها والكناية في كونها مستترا المراد مثل المجاز
الذي لم يصر متعارفا لانه حينئذ لم يكن المراد منه متعينا في الدخول وكما في قولهم كثير الرماد

قبل ان يصير متعارفا في اثبات الجود لكن المجاز يفتقر الى اتصال بينه وبين الحقيقة على ما مر ولا
كذلك الكناية فان العرب تكنى الحبشي بابي البيضا من غير اتصال بينهما وانما يكون بالشي عن الشي
على وجه السخرية او لتفال فيكنون عما يذم بما يمدح به كما يكون صيغة الامر على وجه الخز
والتهديد ويقال تربت يداك على معنى التعطف فتبين بهذا ان الكناية غير المجاز وذكر في
التقويم سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتماله الحقيقة وغيرها فلم يكن مراده ظاهرا
والاسما المنار سمي اسما الضمير كناية نحو انا وانت ونحن لانها لا تميز بين اسم واسم بنفسها
بل بغيرها وهو اتصال حروف اخر اليها وذلك ان اصل انا ان زيدت فيه الالف وكذلك ها
الغيبة وكاف الخطاب لانه لا يميز اسما من اسم الا بقرينه اولان انا للمذكر والمونث ونحن كذا وانت
للمخاطب زيدا كان او عمرا او غيرهما وسمى الفقها رحمهم الله لفظ الطلاق التي لم تصر متعارفة
كنايات كالباين والحرام والبتة بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان هذه الالفاظ عندنا تعمل
في حقايق موجباتها ولهذا يقع بها التطليقات البائنة وقد علم ان الكناية ما يراد به غير
الحقايق مثل فلان كثير الرماد فانه يراد به السخاوة كذا قيل فان قيل لما كانت تلك الالفاظ
معلومة المعاني والمراد في انفسها لا يصح اطلاق لفظ الكناية عليها فلما سميت كنايات
قلنا انها معلومة المعاني والمراد لكن الابهام حصل في الشي الذي يتصل هو بلفظ الباين ونحوه
وتعمل هذا اللفظ في ذلك الشي المتصل به فان هذه الالفاظ اذا اضيفت الى المراة وقيل انت
باين ونحو ذلك ثبت فيها نوع ابهام وخفا لتزاحم جهة البينونة في المحل اذ ان يكون مراد القايل
انت باين عن الخيرات اوعن الدين اوعن النسبة اوعن وصله النكاح اوعن الايمان
ونحو ذلك وكذا قوله انت خليه يحتمل ان يكون مراده انت خليه عن الخيرات اوعن القرابات
اوالمال اوعن الاوصاف الحميدة والدميمة اوعن النكاح اوغير ذلك وكذا بته وبتله
اذ هما عبارتان عن القطع فاحتملتا القطع عن النكاح اوعن الخيرات اوعن الوالدين
اونحو ذلك واذا كان كذلك حصل الابهام من حيث انا لا نعلم ان مراد القايل من الباين
ما هو فلهذا الاحتمال والتردد شابهت الكنايات فسميت هذه الالفاظ بما سبق
من الكنايات بطريق المجاز وهو ما سبق من معنى الاشارة فان مراد المتكلم مستتر
في هذه الالفاظ كما مر تقريره وانما تصير هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة
على اصل الشافعي رحمه الله لانه يجعل الواقع بهذه الالفاظ رجعيا كالواقع بلفظ الطلاق
اما على اصلنا فلا ولهذا الابهام الذي سبق ذكره احتيج لفظ الكناية الى النية
لتعيين الجهة فان البينونة تحتمل البينونة الحكمية والحقيقية كما مر ذكره فاذا وجدت

بنة البينونة

نية البينونة الحكمية وهي الطلاق زال الابهام وانعدم التردد وكذا غير
البينونة من الكنايات واذا كان كذلك فوجب العمل بموجبات الفاظ الكنايات
وهي البينونة والحرمة والقطع ونحو ذلك من غير ان يجعل تلك الالفاظ عبارة عن صريح
الطلاق وكناية عنه اذ لو كانت كذلك لكانت كنايات حقيقة ولكانت رواجع فان
قيل لا ابهام في ان المراد من لفظ الباين البينونة من وصلة النكاح اذ لو اراد المتكلم
البينونة من غيرها لكان من حقه ان يقول انت باينه لانه لا اختصاص لذلك بالمراة حتى
لو صرح به لوجب ان يقول انت باينه من المعاصي او من الخيرات فيفرق بين
المذكر والمونث بعلامة التانيث اما اذا اراد به الطلاق لا يفرق بينهما كما
في انت طالق وحايض لاختصاصهما بالمراة فعلم بذلك ان قوله انت باين بمعنى انت
طالق قلنا نمنع هذا الاصل على مذهب الخليل وسيبويه وهو المذهب المنصور
فان ترك علامة التانيث عنده في نحو انت طالق لا للاختصاص بالمراة بل لتاويله
بانسان ونحوه كامراة عاشق وناقة ضامر فعلى هذا يجوز ان يقال انت باين من ٢٢٦
المعاصي بترك العلامة وعلى تقدير تسليمه نقول انه قد يأول المونث بالمذكر كما
في قوله تعالى هذا ربي كما اول المذكر بالمونث في قوله ما هذه الصوت فكان هذا
التاويل على وجه التعارض فيشمل الكل فان قيل انت باين نظير المشترك في المعاني
فكيف اورده ايضا نظير الكناية قلنا لا تنافي بينهما فانه مشترك بمعنى وكناية
بمعنى اخر وذلك لانه مشترك لاشتراك ماخذ الاشتقاق فيه من البينونة والبين والبيان
وكناية ايضا باعتبار استتار المراد على السامع كما يكون الفعل الواحد افعالا شتى
باعتبار جهات مختلفة كما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمر الذمي بغير اذنه في نهار
رمضان فانه يجب الضمان لانه غصب مال الذمي والحد لانه شرب الخمر ويجب
كفارة اليمين لانه حنث في يمينه ويجب قضا رمضان لانه فوت يوما من شهر
رمضان وكفارته لانه هتك حرمة الشهر فانه افا [illegible] رحمه الله ولذلك
جعلنا ها بواين الى قوله لا عاملا بموجبه اقول ـــــ ولاجل ان الالفاظ
المذكورة عاملة بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح جعلنا تلك الالفاظ الا انه
بواين غير معقبة للرجعة اذا الباين لا يعقب الرجعة الا في قول الرجل لامراته
اعتدي فانا ما جعلناه من البواين بل من الرواجع وان كان من الفاظ الكنايات

لاحتماله وجوها متعددة متغايرة لان حقيقة تلك الكلمة وهي اعتدي للخطاب والعد
ولا اثر للحساب في قطع وصلة النكاح بخلاف البائن والحرام ونحوها فان لهن تاثيرا في قطع
وصلة النكاح فاذا نوى الطلاق انقطع النكاح عملا بحقيقتهن واذا لم يكن للاعتداد
اثر في قطع النكاح فاذا نوى به الطلاق لا يمكن ان يقع بائنا لكن الاعتداد يحتمل عد الاقراء
وغير ذلك فانه يحتمل ان يكون مراد الزوج اعتدي نعم الله عليك او نعمي عليك او الاغنام
او الجوز او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاقراء اي الاعتداد من النكاح فزال الابهام بالنية
لعسر وجه الطلاق لما وجب بهذه النية الطلاق بعد الدخول بها بطريق الاقتضاء لان
مطلق الامر للوجوب فلا بد من صرف الامر بالاعتداد الى حالة يجب عليها اعتداد الاقراء
فيها ولا يصح ذلك الا بعد وقع الطلاق فيثبت الطلاق تصحيحا للامر بالاعتداد وهذا
هو معنى الاقتضاء على ما عرف والثابت بالاقتضاء لضرورة تصحيح المذكور والضرورة
تندفع بالادنى وهو الرجعي فلا يصار الى الاعلى وهو البائن اولانه لا تاثير للاعتداد
في قطع النكاح فبقي مجرد الكناية عن الطلاق من غير دلالة تقترن به على البينونة
والقطع والطلاق الموصوف بتلك الصفة معقب للرجعة واما قبل الدخول فلا يمكن
القول بثبوت الاقتضاء لان ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي والامر بالاعتداد ثمة
غير صحيح لان العدة غير واجبة بالنص والاجماع فانعدم المقتضى فجعل الاعتداد مستعارا
محضا عن الطلاق شرعا اي مجازا عنه ووجه الاستعارة هو ان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد على ما هو الاصل في النكاح لان النكاح انما يعقد للدخول لان المقصود منه هو
الدخول لا الطلاق لكونه عقد مشروع لمقصود التوالد والتناسل وذلك لا يحصل الا بالدخول
والطلاق قبل الدخول انما هو لعارض من العوارض ولا مدخل للعوارض في قواعد الشرع
فكان الطلاق سببا لثبوت الاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو
الطلاق وانما قال رحمه الله مستعارا محضا لان المجاز قبل صيرورته متعارفا يسمى
كناية وهذا متعارف في اصطلاح الفقها رحمهم الله فلا يسمى كناية فيكون مستعارا
محضا فان قيل في هذا الكلام نظر من وجوه اربعة الاول انه ان جعل مستعارا عن
الطلاق فلا يخ اما ان يجعل مستعارا عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي
لا يجوز الاول والثاني للاختلاف في الصيغة لكون اعتدي فعل امر وهما ليسا بفعل
فضلا عن ان يكون امرا ولا يجوز الثالث لانه وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة

من الاشتراك

من الاشتراك في الصيغة الا ترى الى قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت
ابنتي منك وقوله انت حرة وقوله انت طالق كيف تطابقا صيغة ولا يجوز
الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ والثاني ان الطلاق
قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة
تعتدونها فكيف تصح الاستعارة عن المعدوم والثالث انه وان كان
سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائز كما مر بيانه والرابع انه لو قال
لعبده كفر يمينك بالمال او تزوج اربعا والعبد لا يقدر على ذلك الا بعد ثبوت العتق
له ولم يثبت له العتق تصحيحا للامر بالتكفير والتزوج بالاربع قلت الجواب عن
النظر الاول هو ان نجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة
وغيرها انه اذا قال لها كوني طالقا او طلاق باين او طلاق شو تطلق من غير نية والجواب عن الثاني
هو ان الطلاق سبب لوجوب العدة على ما هو الاصل اذ النكاح شرع للدخول على ما سبق
ذكره والجواب عن الثالث انه انما لا يجوز استعارة المسبب للسبب اذا لم يكن مختصا به
اما اذا كان مختصا به فيجوز مثل الدخان مع النار فانه حينئذ يصير بمعنى العلة والمعلول ٢٢٧
لا يجوز استعارة النكاح للبيع والطلاق للاعتاق عندنا لانه كما يثبت ملك المتعة
والشري يثبت بالهبة والوصية والارث وغير ذلك فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالشري
وكذا زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتق يثبت بالرضاع والمصاهرة والتمجس فلا يجوز استعارة
الحكم للسبب في مثل هذه الصورة لتزاحم الاسباب وانعدام الاختصاص الموجب للافتقار المجوز
للاستعارة فاما اذا وجد الاختصاص ولم يكن بد للحكم من ذلك السبب فيجوز كما في قوله تعالى
اني اراني اعصر خمرا فانه ذكر الخمر واراد بها العنب اذ لا بد للخمر من العنب عندنا لان الخمر هي التي
من ما العنب اذا غلا واشتد فكذا هنا لا تصور للعدة بدون الطلاق بالنظر الى الاصل وان
كان سيلا في الامام المحقق الاستاذ ظهير الملة والدين محمد بن عمر البخاري رحمه الله الطلاق
حق هذا الحكم على التحقيق بناء على عدم الوضع لكنه في حق ما يبتني عليه جواز الاستعارة وهو
الاتصال بمنزلة العلة وبيانه ان الطلاق لا يعار عمله الا بشرطه انقضاء العدة والشروط
متصل بالسرط لا محالة فان قلت وقد ينفصل ايضا فنقول الاتصال موجود في الاكثر
نظرا الى العادة الفاشية فلا يعتبر الانفصال المتحقق بطريق الشذوذ والندرة
الا ترى انه يصح اطلاق اسم الاسد على الشجاع بطريق الاستعارة وان كان لدخول الاسد
عن معنى الشجاعة ثم لم يمنع ذلك من صحة الاستعارة فكذا فيما نحن في تقريره والجواب

بن الرابع انه لا يصح الامر بالتكفير والتزوج بالاربع بتقدير ثبوت العتق لانقطاع
ولايه المولى عنه حينيذ فكان في تصحيح المقتضى ابطال المقتضي فيلزم منه ابطال
المقتضي ايضا وكذلك قول الرجل لامراته استبري رحمك لم يجعل من البواين بل من الرواجع
لانه تصريح بما هو المقصود من الاعتداد وهو تعرف براة الرحم فان معناه اطلبي براة
رحمك لانه يحتمل الاستبرا لاجل الوطي او الطلاق او التزوج بزوج اخر فاذا زال الاحتمال
بنيه الطلاق كان كقوله اعتدي فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضا وقبل الدخول
مستعارا محضا عن الطلاق على ما تقدم ثم ان المصنف رحمه الله ايد المعقول المذكور في
قوله اعتدي بالنص فقال وقد جات السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسوده
اعتدي ثم راجعها يعني ان المعقول الذي ذكرنا في اعتدي موثر عقلا معدل شرعا
فيجوز الحاق نظايره به او اراد ان القياس يقتضي البينونة في قوله اعتدي واستبري
رحمك كما في ساير الكنايات الا انا تركنا القياس بهذا الحديث المخالف للقياس وما ثبت
بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينيذ يثبت بالدلالة
لا بالقياس والنص انما ورد في اعتدي واستبري رحمك في معناه من كل وجه فالحق به دلالة
ولا كذلك غيره لما سبق ان اعتدي حقيقة للحساب ولا اثر لذلك في قطع علقه النكاح ثم
الفرق بين المقتضي والكناية ان المقتضي ما ثبت مع قيام المنصوص له والكنايه ما ثبت بغير
المذكور معنى ويقوم مقامه والشي اذا اهل بنفسه لا يجعل كنايه عن غيره وفي قوله اعتدي
بعد الدخول اثبتنا المذكور وشيا اخر زايدا تصحيحا له فثبت انه اقتضا وقبل الدخول
لا تثبت مع المذكور شيا اخر زايدا عليه تصحيحا فثبت انه ليس باقتضا بل هو كنايه عن غيره
باعتبار السببيه وكذلك قول الرجل لامراته انت واحده مثل قوله اعتدي فانه يحتمل
صفه للطلقة المحذوفة تقديره انت طالق تطليقة واحدة وحذف الموصوف سايغ
في اللغه كما يقال ضربته وجيعا اي ضربا وجيعا واعطيته جزيلا اي عطا جزيلا ويحتمل
صفه للمراة اي انت واحده عند قومك اي منفرده عندهم او واحده عندي ليس معك
غيرك او واحده نسا العالم في الجمال والديانه واذا كان كذلك فلا يتعين الطلاق
بدون النيه فاذا زال الابهام بالنيه كان زوال الابهام بواسطه النيه دلاله على وجود
صريح الطلاق بطريق التقدير اي انت طالق طلقه واحده فتكون الواحده حينيذ صفه
للطلقه ووجود الصفه ولا موصوف محال فكان ذكر الصفه دليلا على ذكر الموصوف
وهو الطلقة المعقبة للرجعة لا ان يكون قوله انت واحده عاملا بموجبه كما في قوله انت

باين ونحوه من الكنايات لان موجب الواحده هو التوحد وذلك لا ينبي عن وقوع الطلاق
فضلا عن قطع وصله النكاح بخلاف الباين واخواته فان موجبها انقطاع النكاح فوجب العمل
بموجبها وظهر بما ذكرنا انه لا عبرة لقول من يقول ان النية في هذه المسله غير
معتبرة لكون الواحده صفه تخصها فلا يحتمل الطلاق كقوله انت قايمه فان قيل لم جعلت موصوفها
صريح الطلاق حتى وقع بها الرجعي ولم تجعله باينه حتى يقع بها الباين قلنا الوجوه اما لان
الاصل في الكلام هو الصريح على ما يجي به وحمل الكلام على الاصل اولى او لان النص ورد بلفظ
صريح الطلاق لا الباين كقوله تعالى الطلاق مرتان والمطلقات يتربصن فان طلقها وغير ذلك وجعل
الموصوف من الذي ورد به الكتاب اولى او لان هذا اقل مونة لان بالباين ينقطع الملك وبالرجعي لا
او حملا لامره على الصلاح فان في بعض الروايات يكون الرجل عاصيا بالطلاق الباين او لانه يحتاج الى
تقدير موصوف وهو انت طالق تطليقة باينه واحدة والاصل عدم التقدير ثم انه لا عبرة
لاعراب الواحده عند عامه المشايخ رحمهم الله وهو الصحيح اذ العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلا يصح بنا حكم يرجع الى العامه على هذا كذا في الجامع الكبير للمصنف رحمه الله وفي الهدايه وقال
بعضهم انما تعتبر نيته اذا سكنها اما اذا نصبها فانه يقع وان لم ينو واذا رفعها لا يقع وان نوى قال
٢٣٨ رحمه الله والاصل في الكلام هو الصريح الى قوله لما عرف في كتاب الحدود اقول الاصل في
الكلام هو الصريح لا الكنايه لان الكلام للافهام وضع وللاعلام نصب ورفع والصريح هو التام في
هذا دون الكنايه لان فيها نوع قصور من حيث انها تقصر عن البيان واظهار المراد ولهذا لا يظهر
المراد منها الا بالنية والبيان هو المراد بالكلام والكناية قاصره عن ذلك فظهر هذا التفاوت الذي
بين الصريح والكنايه فيما يندري بالشبهات ويندفع بها وهو العقوبات فان تلك لا تثبت بالكنايات
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبه للعقوبه ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة
لا يصير مستوجبا للعقوبه كما اذا اقر بلفظ الاخذ في السرقه وبلفظ الوطي والجماع في الزنى
فانه لا يحد كذا في المبسوط ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره باشارته
لانه لم يوجد التصريح بلفظه ولا عند اقامه البينه عليه لانه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن
من اظهارها باشارته وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات لان الاصل في الكلام
هو الصريح على ما مر وانما يعمل بالكنايات كيلا يلغو كلام المتكلم فصارت بمنزله الضرورات
التي لا يوتى بها الا للحاجه وما ثبت ضروره لا يثبت له حكم العموم ولهذا لا يثبت بها الحكم فيما
يسقط بالشبهه ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنى حتى ان من قذف رجلا بالزنى
فقال له رجل اخر صدقت لا يستوجب المصدق الحد لان ما تلفظ به كنايه عن القذف لاحتمال
مطلق التصديق وجوها مختلفه اذ يحتمل ان يكون مراده صدقت قبل هذا فلم كذبت الان في هذا او
كنت صادقا فيما مضى فكيف تتكلم بهذا الكلام الشنيع واذا كان كذلك لا يثبت الحد مع الاحتمال

وان كان باعتبار الظاهر انما يفهم منه التصديق في الزنى لكن هذا الظاهر لا يكفي لايجاب الحد وكذلك اذا قال لغيره اما انا فلست بزان يريد بذلك التعريض بالمخاطب لم يحد لانه لم يصرح بنسبته الي الزنى فيكون قاصرًا في نفسه وقال مالك رحمه الله يحد وكان في هذا اختلاف الصحابة رحمهم الله فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول في داله الخاصة مقصوده بهذا اللفظ نسبة صاحبه الي شين وتزكيه نفسه لا ان يكون قدفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا وكذلك الحكم في كل في كل تعريض لما قلنا من العلة بخلاف من قذف رجل رجلا اخر بالزنى فقال اخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل الثاني وان كان هذا تعريضًا محتملا لان قوله هو كما قلت لا يحتمل معنى اخر سوى تصديقه فيما قال فكان بمنزلة التصريح وهذا لان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يندري بالشبهات وفيما يثبت معها فالكاف اينا في قوله هو كما قلت يوجب العموم لانه في محل محتمل فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة الصريح فيجب حد القذف لان حد القذف انما يجب بصريح النسبة الى الزنى لما عرف في كتاب الحدود وهو ان القذف بصريح الزنى لا يحتمل معنى اخر وهذا موجود فيما نحن فيه فيجب الحد وهذا مثل من قال لاخر اشهد انك زان فقال الاخر وانا ايضا اشهد لا حد على الاخر لان قوله اشهد كلام محتمل فلا يتحقق به القذف الا ان نقول انا اشهد عليك بمثل ما شهدت به فحينئذ يكون قاذفا كذا في مبسوط شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال [redacted] رحمه الله باب وجوه الوقوف على احكام النظم الى قوله ركما قال ابو حنيفه رحمه الله اقول وجوه الوقوف على احكام النظم تنقسم اربعة اقسام وهي الوقوف بسبب عبارة النظم واشارته ودلالته واقتضائه وقد سبق بيان وجه الانحصار فيها في موضعه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا فالضمير الثاني في قوله له والمستتر في اريد يرجع الي الموصول وهو ما والبارز في به يرجع الى الكلام اي الثابت بعبارة النظم الذي كان سياق الكلام لاجله واريد هو بالكلام مقصودا الاصالة وذلك احتراز عن الثابت بالاشارة لانه غير مقصود بالكلام ولا سيق الكلام لاجله وانما قصد به حكم اخر فوقع ذلك بين اثناء المقصود وتضاعيفه ولهذا يعلم الثابت بالعبارة قبل التامل لان ظاهر اللفظ يتناوله بخلاف الثابت بالاشارة فانه لا يعرف بظاهر اللفظ بل بنوع تامل والثابت بالعبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم لانه يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لان الثابت بالعبارة منظوم مسوق والثابت بالاشارة منظوم غير مسوق فالذي وجد في الثابت بالاشارة وجد في الثابت بالعبارة مع زيادة وهو السوق فترجحت العبارة بها نظير تعارضهما قوله صلى الله عليه وسلم تمره طيبة وما

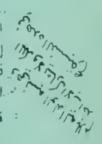
في بيان النظم

صهور

و ماطهور مع قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فان الحديث بعبارته يقتضي جواز التوضي بنبيذ التمر والاية باشارتها تقتضي عدم جواز ذلك لانها اثبتت انتقال الحكم الي التراب عند فقدان الما المطلق وما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم فان الاية سيقت لبيان منزلة الشهدا عند الله تعالى في المقامات العلية والدرجات السنية كما قال تعالى يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لان الله تعالى سماهم احيا ولا يصلى على الحي صلاة الجنازه لكنا نقول هم اموات حقيقه وحكما اما حقيقه فظاهر واما حكما فلانه قسمت اموالهم وزوجت نساؤهم ودفنوا في المقابر فيصلى عليهم الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزه رضي الله عنه حين استشهد فمن الثابت بعبارة النظم قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان الثابت بالعباره ايجاب نفقتهن على المولود له وهو الاب اذ السياق لذلك ومعنى الاية والله اعلم والامهات المطلقات يرضعن اولادهن اي هن احق بارضاع الاولاد من اجنبيات يسترضعن الاب لانهن ارق عليهم والطف بهم وعلى المولود له واريد به الاب رزقهن وكسوتهن وهذا على طريق الاجر لانهن يحتجن الى ما يتقوين به ابدانهن بالمعروف

(٢٢٩) اي من غير اسراف ولا تقتير وسمى من حمل الايه على الوالدات المنكوحات وجعل الرزق والكسوة من النفقه دون الاجر وظاهر الايه يدل على انها في المطلقة لان ما قبلها وما بعدها في حق المطلقات كذا في التيسير ودلت الاية على ان الام احق برضاع ولدها وليس للاب ان يسترضع غيرها اذا ارضعته لقوله تعالى يرضعن اولادهن فان صيغه الخبر ومعناه الامر ودلت ايضا على ان الام مخيرة بين ان ترضع وان لا ترضع لقوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ولا يجب الارضاع على الام لان كفاية الولد واجرة الرضاع كالنفقة والامر في ذلك مصروف الي الاستحباب بدليل قوله تعالى لا تضار والده بولدها فانه قيل معناه لا تضار والده بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذا اذا وجدت من ترضعه اما اذا لم توجد فتجبر على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع واما الثابت باشارة النظم فاحكام منها ان نسب الولد الى الاب لانه اضاف تعالى الولد اليه بلام التمليك فقال وعلى المولود له رزقهن واللام دليل الملك كقولهم هذا العبد لفلان ولا يصير الولد ملكا للوالد بالاجماع فدل على ان الولد صار احق بالوالد نسبةً واضافةً فكان هو المختص بالنسبه اليه فان قيل ما فايده تخصيص نسبة الاولاد الي الابا مع ان الولد كما ينسب الي الاب كذلك ينسب الي الام فيقال هذا ولد فلانه كما يقال هذا ولد فلان فالولد منسوب الي كل واحد منهما كلا وكذا النصيب الولد في الارث عنهما على السوا

قلنا فايدته انما تظهر في حق امر يصلح الوالد له لا الامر ان اعتبر فيه جانب الارث ولا يصلح
هو له ان اعتبر فيه جانب الام كما في الامامة الكبرى وهي الخلافة فانه ان كان ابوه قرشيا يصلح الولد
وامه على اي نسب كانت وفي عكسه لا يصلح الولد لها وفي حق الكفاءة كذلك فانه يعتبر نسب الاباء
دون الامهات وكذلك في مهر المثل فانه يعتبر فيه نسب الاباء دون الامهات ومنها ان للاب حق
التملك في مال ولده وان الوالد لا يعاقب بسبب ولده كالمالك لا يعاقب بسبب مملوكه فان الوالد
اذا قتل ولده عمدا لا يقتل به كالمالك اذا قتل مملوكه عمدا وذلك لانه اضاف تعالى الولد الى الوالد بلام
الملك فيكون ما نسب الولد منسوبا الى والده فيكون له ولاية التصرف في ماله واليه اشار النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك والفرق بين حق التملك وحق الملك ان من له حق التملك
له ولاية ان يجعل ذلك الشي ملكا لنفسه في المستقبل اما في الحال فليس له فيه ملك بوجه من الوجوه
كالشفيع له ان يتملك الدار المبيعة وليس فيه حق الملك بوجه في الحال فان حق الملك عبارة عن
الملك من وجه في الحال كالمكاتب فان له حق الملك في نفسه حتى لا يملك المولى وطي الجارية المكاتبة لان
لها في نفسها حق ملك وهو ملك اليد وليس للاب في مال الابن ملك من وجه ولهذا يملك الابن وطي
جاريته ولو كان للاب ملك من وجه في مال الابن لما ملك الابن وطي جاريته وعلى ما سبق انما ان نسبة
الولد الى والده بلام الملك تبتني مسايل كثيرة كالاب لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام
وكنفقة الاب فانها تفرض على الابن اذا كان الاب محتاجا والابن موسرا سواء كان الاب قادرا
على الكسب او لم يكن كذا ذكره الامام خواهر زاده رحمه الله بخلاف الابن اذا كان بالغا وهو قادر
على الكسب لا يجب على الاب نفقته باعتبار ان للاب زيادة فضيلة على الابن الا ترى انه يستحق
مال ولده باعتبار الحاجة الضرورية كالنفقة وبغير الضرورية كاستيلاد جارية الابن بخلاف
الولد لان نسبة الولد الى الوالد بلام الملك وكنفقة خادمة الاب فانها واجبة على الابن سواء كانت الخادمة
امراة او جارية بخلاف نفقة خادمة الابن حيث لا يجب على الاب كذا في النفقات البرهانية وفي
فتاوي قاضي خان ومنها ان الاب لا يشاركه غيره في نفقة ولده لانه تعالى اوجب النفقة على
الاب بهذه النسبة فكما لا يشاركه احد في حكم هذه النسبة وهو النفقة بمنزلة نفقة العبد
فانها تجب على مولاه لا يشاركه فيها غيره ومنها ان الولد اذا كان غنيا ووالده محتاجا لا يشارك الولد
احد في تحمل نفقة الوالد كما لا يشارك المالك احد في نفقة مملوكه لما مر من نسبة الولد الى الوالد
بلام الملك ومنها ان النفقة تجب بغير قرابة الولادة وهي نفقة ذوي الارحام كما ذهب
اليه اصحابنا رحمهم الله خلافا للشافعي رحمه الله لقوله تعالى في تمام هذه الاية وعلى الوارث مثل ذلك وذلك
اي الوارث لعمومه باعتبار كونه معرفا باللام يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناول هولا المذكورين
وهم الاخ والعم وغيرهما بمعناه اي بمصدره وهو الارث لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني



والسارق

والسارق والحكم اذا رتب على مشتق دل ذلك على كون ماخذ الاشتقاق علة للاستحقاق
وذلك هو الارث ههنا لا الولاد فان قيل هذا الحكم وهو وجوب نفقة ذوي الارحام على
الوارث معلوم بعبارة النص اذ النص وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق
لايجاب النفقة وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك معطوف عليه فلا يكون ما ذكرتم ثابتا باشارة
النص بل بعبارته قلنا نعم سيق الكلام لاثبات النفقة اشارة في بيان علة الاستحقاق وهي الارث
لا الولاد ولهذا لا تجب النفقة على ذي الرحم غير الوارث كذي الرحم الكافر اذا لم يكن ابا ومنها
ان غير الوالدين من الاقارب يتحملون نفقة قريبهم بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الولد
تجب على الجد والام اثلاثا ثلثاه على الجد وثلثه على الام لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك والوارث
اسم مشتق من معنى اي من اسم له معنى وهو المصدر كالارث فان الوارث ماخوذ منه فيجب بناء الحكم على
معنى الوارث اي مصدره وهو الارث فيكون الارث علة لوجوب النفقة فان قيل لو كان
لو كان وجوب النفقة مبنيا على الارث ينبغي ان يدور وجوبها مع الارث اينما دار وجودا
وعدما كما في الزاني والسارق وليس كذلك فان الجد وارث غير الولاد وليس عليه النفقة فان
الرجل المعسر اذا كان له خال وابن عم فنفقته على خاله وابن عمه يحرز ميراثه قلنا وجوب النفقة
مبني على الارث لكن الاعتبار لاهلية الارث لا لاحرازه والحاصل ان تاثير احراز الارث في وجوب ٢٣٠
النفقة انما هو في ذوي الارحام لا في غيرهم واما في حق ذوي الارحام لا في غيرهم فقابلة
غير ذوي الارحام فالمعتبر اهلية الارث لا احرازه كما مر في صورة الخال وابن العم فان النفقة
على الخال لانه ذو رحم محرم منه والارث لابن العم لانه عصبة والعصبة مقدمة على ذوي الارحام
ثم الرجل اذا كان له عم وخال فالنفقة على العم دون الخال لانهما استويا في المحرمية وترجح العم
على الخال بكونه وارثا وكذا اذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم الموسر لا غير ولو كان العم
معسرا فالنفقة على العمة والخالة اثلاثا على قدر ميراثهما ومنها ان اجر الارضاع من النفقة والكسوة
تستغني عن اعلام الجنس وعن التقدير بالكيل والوزن حيث قال تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن من غير تقدير والمراد به والله اعلم بدل الرضاع الا ترى كيف نقل الى الوارث بقوله
وعلى الوارث مثل ذلك ونفقة المراة لا تنتقل الى الوارث كذا في الاسرار وهذا دليل لما قال ابو
حنيفة رحمه انه يجوز استيجار الظير بطعامها وكسوتها من غير تقدير وهذا لان الجهالة فيه لا تفضي
الى المنازعة اذ العادة جرت في التوسعة على الاظار شفقة على الاولاد قال رحمه
ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا الى قوله فمن اصبح جنبا اقول مما ثبت بعبارة
نصه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر الاية فان الكتاب

بعبارته اباحة الاكل والشرب والجماع مستوفي القصر والطول والوقاع في جميع الليل وانتساخ
ما كان قبله من التحريم في حق الامم الماضية اذ السياق لذلك والثابت باشارته احكام منها ان الاكل والشرب
مستوي في الفطر والحرمة حالة الصيام لانه قال تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي اتموا الكف عن هذه الاشيا
المذكورة في الاية فكان حظر كل هذه الاشيا بطريق واحد لان ركن الصوم هو الكف عن قضا الشهوتين
فكان تادي الصوم بالكف عن كلها وعرفنا من ذلك ان الكل على نمط واحد في حكم الصوم ولهذا جعلنا
الجماع ضد الصوم كالاكل والشرب وسوينا بينها في حكم الكفارة ولان هذه الاشيا المذكورة في الاية
لما ثبتت بخطاب واحد كان الكل كشي واحد الا ترى ان غسل جميع البدن لما وجب بخطاب واحد وهو قوله
تعالى فاطهروا صار جميع البدن كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة من عضو الى عضو بخلاف الوضو فان نقل
البلة من اليد الى الرجل او من الوجه الى اليد ونحو ذلك لا يجوز لان كل واحد من هذه الاعضا
ثبت بخطاب على حدة ولا يلزم على ذلك ان الصلاة وجبت بخطاب واحد واركانها متفاوتة في القوة
والضعف فان السجدة اقوى من القيام والركوع لانا نقول الاصل ما ذكرنا الا اذا قام الدليل
على مزية البعض على البعض وقد قام الدليل في الصلاة عليها اجمالا وتفصيلا اما الاول فان من
سقط عنه السجود سقط عنه القيام والركوع مع القدرة عليها واما الثاني فان الصلوة عبادة
والعبادة تنبي عن التذلل في السجود اكثر فكان اقوى بخلاف ما نحن فيه فانه لم يقم دليل على مزية
البعض على البعض فكان الكل سوا فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية تجب به الكفارة كما وجبت
بالاكل والشرب ومنها ان نية صوم الفرض في النهار صحيحة بالنص وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل بعد اباحة الجملة المذكورة من الاكل والشرب والجماع الى طلوع الفجر والاتمام فعل اختياري
لا يوجد بدون النية وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة اي النية حينئذ واقعة بعد الفجر لا محالة
اذ الليل لا ينقضي الا بوجود جزء من النهار وعلى هذا كانت النية من النهار اصلا فينبغي ان لا
تقدم على طلوع الفجر انما جوزنا تقديمها على طلوع الفجر بالسنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن
لم ينو الصيام من الليل فاما ان يكون الليل اصلا في حق النية فلا نجوزه لان الضرورة الاصالة التبييت
عبادة بها وفعل الصوم لا يوجد في الليل شرعا او نقول ان جواز تقدم النية للتخفيف اذ لا
معنى لاشتراط نية الادا في غير وقت الادا حقيقة وعلى هذا ينبغي ان تكون النية في النهار افضل
لكونها موافقة لاشارة الكتاب وافضلية النية من الليل ثابتة بالسنة فكان فيما ذكرنا عمل بالكتاب
والسنة جميعا ومنها ان الجنابة لا تنافي الصوم فيمن اصبح جنبا لانه تعالى اباح اسباب الجنابة
من الوطي واللمس وغير ذلك الى اخر الليل فكان الاغتسال بعد طلوع الفجر لا محالة فيقتضي جزء
من النهار وهو جنب مع كونه صائما قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة

مساكين

مساكين الاية الى قوله في الفرع والاصل معا غلطا اقول ما ثبت بعبارة نظم
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الثابت بعبارة
هذه الاية ايجاب نوع من الجملة المذكورة على سبيل التخيير اذ سياق الاية لذلك ومما ذكر
من الاية اشارة الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتاويل تمكين به اي بما ذكر من الاباحة والتمليك
لان المنصوص عليه الاطعام وهو فعل متعد لازمه طعم وذلك اللازم هو الاكل معنى فلما دخلت
عليه همزة الاستفهام صار متعديا كالاجلاس من الجلوس فمعنى الاطعام جعل الغير طاعما
اي اكلا والتعدية لا تبطل المعنى الوضعي كساير الافعال المتعدية فانها لا تخرج عن وضعها
بالتعدية بل يزيد بها معنى اخر واذا لم يكن لازم الاطعام وهو طعم بمعنى الملك لا يكون متعدية
وهو الاطعام بمعنى التمليك فعرفنا من ذلك ان التكفير انما يحصل بفعل يصير به مطعما ولا
يتم ذلك الا بعد ان يصير المسكين طاعما وفي تسليط المسكين على الاكل يتم ذلك اذ به يحصل
الاتلاف عن الطعام ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الاطعام وهذا القدر يكفي للتكفير
اذ به يحصل الزجر والستر فان ملكه يتلف وحاجة الفقير تندفع والكفارة قد شرعت
٢٣١ باتلاف المال كما في التحرير فكان الشرط هو الاباحة لا التمليك فلا تزاد على المنصوص عليه من
غير حاجة وهذا واضح فمن حمل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام لما سبق تقريره وهذا
اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله فانه ذهب الى ان التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج
الطعام عن ملكه وذلك بالتمليك من الفقير فلا يتادى الواجب بالتمكين من الطعام وذلك لان
المقصود سد خلة المسكين واغناؤه وذلك انما يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى الواجب
به كما في الزكوة وصدقة الفطر وكما في الكسوة فانه لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا
يجوز فكذا الاطعام والجامع انه احد انواع التكفير وسيأتي الفرق بين الطعام والمساكين
والكسوة ان شاء الله تعالى وجواب الباقي قد علم مما سبق واما وجه الحاق التمليك بما سبق من الاباحة
جزء من التمليك تقديرا والتاهل كان بالنسبة لا الاباحة وذلك لان حوايج المساكين كثيرة والطعام
يصلح لقضاء كل نوع من تلك الحوايج فعلى هذا ينبغي ان لا يصح التمليك بل تقضي الحوايج من
الطعام هذا ما يقتضي ظاهر لفظ الكتاب وقيل والاطعام يصلح لقضا حاجة واحدة وهي حاجة
الاكل الا ان الملك اي التمليك سبب لقضا الحوايج كلها فاقيم التمليك مقام قضا الحوايج لان قضا نوع
امر باطن والتمليك سبب ظاهر فاقيم السبب مقام المسبب في موضع الخفا الا ترى ان الفقير
انما صار مصرفا للزكوة باعتبار دفع حاجته ودفع الزكوة اليه سبب لدفع حاجته الا ان قوله تعالى

حوائج نفسه امر باطن لا يقف عليه المزكي فقام التمليك مقام دفع حاجته حتى يخرج
المزكي عن عهده الزكوة وان لم يدفعها الفقير الى حاجته واذا كان كذلك صار التمليك بمنزله قضا
الحوائج كلها باعتبار خلافته عن الحوائج فكان الملك بالتمليك قضى جميع حوائج الفقير ومن جملة تلك
الحوائج الاكل فعلم ان الاباحة جزء من التمليك ضرورة لان في الاباحة قضا حاجة واحدة
وفي التمليك قضا جميع الحوائج فكانت الاباحة جزء من التمليك لكنه تقديرا لا تحقيقا لان العين
في التمليك ثبت قصدا والاكل ضمنا وفي الاباحة يثبت الاكل قصدا والعين ضمنا فصار
النص المذكور واردا على الاكل الذي هو جزء من جملة الانواع فاستقام تعديه النص الى الكل
المشتمل على الاطعام المنصوص عليه وعلى غيره وهو التمليك اذ فيه قضا حاجة الاكل فكان اولى
بالجواز واذا كان كذلك يكون ثبوتها بالنص بعينه في المعنى واما حمدان بن سهل فانه يقول لا
يتادى بالتمليك وانما يتادى بالتمكين فقط لظاهر قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا والاطعام
فعل متعد لازمه طعم وذلك هو الاكل دون الملك ولانه يجوز ان لا يطعم المسكين على تقدير
التمليك والمودي مامور ان يجعل الفقير طاعما وجوابه تعرف مما سبق وهذا بخلاف الكسوة في
الحكم فان اباحتها لا تجوز لان النص الوارد في الكسوة تناول التمليك لا غير لانه جعل الشارع
الفعل في المذكور اولا وهو الاطعام كفارة وجعل العين في المذكور ثانيا وهو الثوب كفارة
اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب بفتحها اسم لفعل العبد والثوب محله فوجب ان
تصير العين في الثاني كفارة لا منفعة العين التي هي الاعارة وانما تصير العين كذلك
اي كفارة بالتمليك دون الاعارة فصار التمليك مذكورا اقتضا وصار النص هنا واقعا
على التمليك الذي هو قضا لكل الحوائج من حيث المعنى فلم تستقم التعديه من العين الى ما هو جزء
منها وهو الاباحه وما هو الجزء وهو الاباحة مع كونه جزءا قاصرا عن الكل وهو التمليك
لان الاعارة في الثياب منتقضة قبل كمالها وهو حصول المقصود بالثوب من دفع
الحر والبرد وغير ذلك اذ من الجائز ان يسترد المعير الثوب قبل ذلك وانما قال هذا تاكيدا
لعدم جواز التعديه لانها لو كانت كاملة لا تجوز التعدية لكونها جزءا من الكل والمنصوص
عليه هو الكل فكيف وهي قاصرة بخلاف الاباحة في الطعام لانها لازمة لانه اذا وجد
الاكل لا يمكن استرداده فكانت اباحة الطعام واعارة الثوب في طرفي نقيض لما سبق ان
الاباحه قضا حاجة الفقير وحاجة الفقير تتجدد في اعاره الثوب عند انقضائها اواراد
ان الاطعام والكسوة في طرفي نقيض لان الاطعام فعل والكسوة بالكسر عين
والفعل مع المحل نقيضان مع التفاوت الذي بيّنا وهو ان الاعاره في الثياب

استرداده

الاهل

منتقضة

منتقضة قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمه واذا كان كذلك فكيف يقاس احدهما
بالاخر واني يلزم من عدم جواز الاباحه في الثوب عدم جواز الاباحة في الطعام مع انهما يختلفان
في تحصيل المقصود عند الاباحة وقيل معنى قوله لان الاعاره في الثياب منتقضة قبل الكمال هو
ان الكفاره انما تقع كاملة اذا خرجت العين التي تكفر بها عن ملك المكفر وحصل سد خلة الفقير
عنده وذلك لا يتحقق في اعاره الثوب واباحته لان المكفر اذا اعار الثوب الى الفقير الى ان يبلى يهلك
في يده خرجت تلك العين عن ملك المكفر وعند ذلك يتجدد حاجة الفقير ولا يخرج المكفر عن عهده
الكفاره به لان ركن الكفاره على ما ذكرنا لم يوجد بخلاف الاطعام فان عين الطعام تخرج عن ملك المكفر
اذا اكل الفقير وبه ينتفي حاجة الفقير فكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة كما مر
ذكره تملكا في الفرع والاصل معا اما في الفرع وهو الاطعام فلان الكفاره فيه هو الفعل
المخصوص على ما سبق وهو مقتضى النص اذ النص يقتضي الجواز بالاباحه فكان القول بالتمليك
غلطا في الفرع لانه خلاف مقتضى النص ولان شرط القياس ان لا يكون المقيس الذي هو الفرع
منصوصا والاطعام ههنا منصوص وقد قاسه على خلاف ما اقتضاه النص على منصوص اخر فكان غلطا
واما في الاصل فلان المنصوص عليه في الاصل الكسوه وهي العين لا الفعل الذي هو التمليك وانما
يشترط الفعل في الاصل لتصير العين كفارة اذ بدون الفعل لا يتصور كونها كفارة فكان الفعل
٢٣٢ فيه ضمنا وتبعا وفي الفرع قصدا وقياس القصدي بالضمني تسويه بينهما مع وجود التفاوت
ولان في الاصل ترجيح مقتضى الكسوة وهو التمليك على عبارة الاطعام وانه غلط لان العباره
راجحة على المقتضى دون عكسه قال [redacted] رحمه الله وفيه اشاره الى ان المساكين صاروا
مصارف لحوائجهم الى قوله فلم يوخذ بالتفريق اقول في قوله تعالى فاطعام عشرة
مساكين الايه اشاره الى ان المساكين صاروا مصارف الكفارة المذكورة بسبب حوائجهم
فكان الواجب قضا للحوائج لا اعيان المساكين المنصوصة فكان التنصيص على عشره مساكين
كالتنصيص على عشر حاجات وانما قلنا ان هذا الحكم ثبت باشارة هذا النص لان فعل
الاطعام يدل عليه اذ الاطعام هو التمكين من الاكل واطعام الطاعم الغني غير متحقق لانه متمكن
من الاكل كما ان تمليك المالك غير متحقق لانه تحصيل الحاصل ومن قضيه الاطعام الحاجة الى الطعم
والغني الطاعم غير محتاج اليه وكذا تثبت الاشارة المذكورة ايضا بالتسمية الى لفظ المساكين
لان اسم المساكين ينبئ عن الحاجة لان المسكين ماخوذ من المسكنه وانما تدل على الحاجة
وذلك دليل على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشره مساكين في ساعة
واحدة لوجود عدد الحوائج على سبيل الكمال فانه عشر حوائج والمقصود سد خلة المحتاج
وانما تتجدد بتجدد الايام فكان هو في اليوم الثاني بمنزلة مسكين اخر ولان الاطعام

يسمى طعاما لا محالة فكان معنى الاية فكفارته اطعام طعام عشرة مساكين وفداء ذلك
بخلاف الشاهد الواحد وان كرر شهادته في مجلسين لا يصير في معنى شاهدين لان المقصود هنالك
طمانينة القلب وبتكرر الواحد شهادته لا يحصل ذلك المقصود فكان المسكين الواحد كالراس
الواحد في باب صدقة الفطر حيث يكون راسا اخر في السنة الثانية باعتبار تجدد وجوب
المونة وكذلك نصاب الزكوة يتجدد بتجدد الحول القايم مقام النماء والقاطع للشغب ان اربعة
امنا من شعير لما صلحت ان تصير اربعين منا باعتبار تجدد السبب حتى جاز اداء اربعة امنا مقام
اربعين منا بان يودي اربعة امنا من شعير الى مسكين واحد ثم يشتريها منه ويوديها الى مسكين
اخر حتى تمت عشرة مساكين بهذا الطريق ولما جازت الكفارة بهذا الطريق على ايصال ان
يكون المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر لان لتجدد السبب تاثيرا في تغيير العين
فكذلك لتجدد الوصف كما في الزكوة على ما ذكرنا فان قيل ما ذكرتم من تجدد الحوائج لا يوجد في
كسوة مسكين واحد عشرة اثواب في عشرة ايام قلنا هو الذي يقوله وهو انه لا حاجة
الا بعد ستة او سنة اشهر هو حاجة اللبوس اي حاجة الثوب الذي يلبس فان اللبوس بفتح
اللام اسم لما يلبس وهو غلط اي يقوله غلط لان النص يتناول التمليك على ما قلناه وهو ان التمليك
قضا لكل الحوائج لا حاجة اللبوس وحدها وقد اقيم التمليك مقام قضا كل الحوائج والثوب قايم
اذا اعتبرت اللبوس اما اذا اعتبرت جملة الحوائج صار الثوب هالكا في التقدير لانه لم تعتبر حينئذ
عينه فكان يجب ان صح اداء عشرة اثواب الى مسكين واحد متواترا من غير تجدد زمان لانه كما
ادى الى المسكين صار في يده واحتاج الى كسوة اخرى فصار محلا لاداء كسوة اخرى غير
اذا قضيت له لكن لا بد من تجددها ولا وجود لتجدد الحاجة الا بتجدد الزمان وادنى
المتجدد يوم لتقضي جملة الحوائج لان التمليك لما صار قضا للحوائج كلها لم يكن بد من زمان يتنوع
بتجدد حاجته بتجدده وهو اليوم كما في تمليك الطعام فلما ان ما دون اليوم ساعات غير منضبطة
فلا يدار الحكم عليه حتى قال بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد
العشرة الاثواب كلها في عشر ساعات لما قلنا من وجود عدد الحوائج فيه كاملة ولان تجدد
الحاجة بتجدد الوقت معلوم وتعذر الوقوف على حقيقة الحاجة محمل الحاجة فيما كان
كان الحاجة تجدده حكما الا ان هذا القول غير معلوم روايته من السلف رحمهم الله
فكان اليوم اولى لما ذكرنا انه ادنى ما يتجدد من الزمان لقضاء الحوائج يوم والطعام في
حكم التمليك كالثوب حتى يجوز اداء الطعام بطريق التمليك في يوم واحد الى مسكين
واحد عشر مرات عند اولياء المشايخ واما الاباحة للعدد فلا تصح الا في عشرة ايام لان
المنصوص عليه الاطعام وحقيقته التمكين من الطعام وتجدد الحاجة اليه لا يتحقق الا

بتجدد الايام واجاب في المبسوط عن السوال المذكور بقوله قلنا نعم الحاجة
في اللبوس كذلك اي لا يتجدد في الايام وانما يتجدد في ستة اشهر ولكنا نقول التمليك مقامه
في باب الزكوة اي مقام تجدد الحاجة والتمليك يتحقق في كل يوم واذا اقيم الشيء مقام غيره
سقط اعتبار حقيقته في نفسه وهذا لان الحاجة الى الملك لا نهاية لها الا انه لا يجوز اداؤها
كل دفعة واحدة للتنصيص على تفريق الافعال وذلك بتفريق الايام في حق الواحد
فيجعل ايضا بتفريق الدفعات في يوم واحد الا انه ليس لذلك حد معلوم فقدرنا
بالايام وجعلنا تجدد الايام كتجدد الحاجة تيسيرا قوله ولا يلزم اذا قبض كسوتين الى اخره
الجواب عما يقال ان المسكين اذا قبض كسوتين الى اخره من رجل واحد في ساعة واحدة لا
يجوز ذلك عن الكسوتين لان يقبض احدهما على وجه التمليك قضيت حاجته كما قلتم بانه
فلم تجز الاخرى وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا
جملة في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز عن الكسوتين من غير تجدد زمان فدل ذلك على ان
مبناه ليس على ما قررتم من تجدد حاجته في يوم واحد فان حاجته في يوم واحد كما لا تتجدد
اذا قبض الكسوتين من رجل واحد كذلك اذا قبضهما من رجلين وتقرير الجواب هو انه لا يلزم
ذلك لان اداء كل واحد من الرجلين في حق صاحبه كالعدم اذ كل واحد منهما مكلف بفعل ٢٣٢
نفسه لا بفعل غيره فلم يوخذ اي فلم يكلف كل واحد منهما بالتفريق في الاداء واذا
كان كذلك فلم يوجد في حق المودي الا كسوة واحدة فلا يرد نقضا ادعوه كما ان جواب
كل واحد منهما زكوة نصابه بخلاف الواحد فان تمليك الكسوتين فعله فيكلف بالتفريق
قال — رحمه الله واما دلالة النص الى قوله سميناه دلالة لا قياسا قوله
دلالة النص هي الحكم الذي لم يثبت بلفظ المنصوص بل ثبت بمعناه لغة اي ما ظهر من
المنصوص لغة وهو المقصود بظاهره لغة لا استنباطا كالضرب المحرم بدلالة النص
فانه اسم لفعل وهو استعمال الة التاديب بصورة معقولة اي معلومة وهي استعمال
الالة المذكورة وبمعنى مقصود وهو الايلام فانه مقصود من معنى المنصوص لغة
الضرب حراما في حق الوالدين بمعنى المنصوص لا بصورته حتى لا يحرم على قوم لا
يعقلون معناه او كان عندهم هذا النوع كرامة كذا في التقويم وكذا لو لم يكن
الايلام مقصودا من الضرب لا يكون ذلك ضربا عرفا بل لعبا بدليل ان من حلف
لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام المعنى المقصود من الضرب وهو
الايلام وفي قوله ما ظهر من معنى الكلام اشارة الى ان ثبوت الدلالة لا ينبني ان

الفحو ولا على وجه للخفا كما في القياس واشاره النص فانه حينئذ لا يكون دلاله بل
اشارةً او قياسا والتافيف اسم لفعل بصورة معقوله وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة
والضجر ومعنى مقصود وهو الاذى وان ذلك ثابت بمعنى النظم لغة لا استنباطا فان كل من يعرف
العربيه يعرف ذلك المعنى من النظم من غير توقف الى الاجتهاد ثم الثابت بهذا القسم وهو
دلاله النص مثل الثابت باشارة النص وعبارته من حيث ان ذلك حكم قطعي بلا شبهه وليس
كالثابت بالقياس ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلاله النصوص ولم يجز
اثباتها بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالراي لا باللغة وذلك لا يخلو عن شبهه والعقوبات
تندرئ بالشبهات فكيف تثبت مع الشبهات ولكن الثابت بالقياس ثابت بمعنى
مستنبط بالراي من حيث يطلع القايس من حيث لغة العرب اختص الفقها بالقياس واستوى
اهل اللغة في دلالات الكلام واذا صح اثبات العقوبات بدلاله النصوص دون القياس
كان ذلك دليلا واضحا وشاهدا عدلا على ان دلاله النص غير القياس الا انما سبق من دلاله
النص عند التعارض دون اشاره النص اذ الاشاره ثبت بالنظم والمعنى اللغوي والدلاله
ثبت بالمعنى اللغوي دون النظم فما هو ثابت في الدلاله هو ثابت في الاشارة مع زيادة النظم
كانت الاشاره سالمة بذلك الوصف عن معارضه الدلاله فترجحت الاشارة على الدلاله لذلك
ذلك وصوره معارضه اشاره النص مع دلاله النص مثل ما قال الشافعي رحمه الله في من وجبت
عليه صدقة الفطر ان هذه من الواجبات المالية على من يقدر على ادايها فلا يشترط فيها الغنى
كما لا يشترط فيمن وجبت عليه الكفاره بالاجماع في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين وهذا الحاق بطريق دلالة النص لوجود المساواة بينهما ولوجود الولاية
ايضا لان صدقة الفطر من قبيل القدره الممكنة والكفاره من قبيل القدره الميسره على ما
يجي فلما لم يشترط الغنى في الكفاره مع انها من قبيل القدرة الميسره فلان لا يشترط في صدقة
الفطر وهي من قبيل القدرة الممكنة اولى فعلم بهذا ان دلاله نص قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين دلت على عدم اشتراط النصاب في صدقة الفطر لكنا نقول بعبارة
قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ثبت وجوب اداء صدقة الفطر
في يوم العيد الى الفقير لان السوق لذلك ولكن ثابت باشارته احكام منها انها لا تجب الا على الغني
لان الاغناء انما يتحقق منه والغنى الشرعي مقدر بملك النصاب والحكم الثابت بالاشارة اولى من
الحكم الثابت بالدلالة لما مر فان قيل المعارضة تقتضي المساواة والكتاب اقوى من الخبر فكيف
تثبت المعارضة بين اشارة الخبر ودلالة الكتاب قلنا تمكن دلالة الكتاب كما ثبت دلالة

الكتاب

الكتاب ههنا من عام خص منه البعض والعام الذي خص منه البعض ادنى من خبر الواحد
حتى صح تخصيصه بالقياس وانما قلنا ذلك لان اول الايه قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
الايه فكان هذا خطابا بالجميع ثم خص منه البعض والذي لا يملك شيا والكافر والصبي والمجنون
نعم حينئذ وجد مساواة مثل هذا الكتاب بالخبر فصح ان يقال وقعت تعارض بين
دلاله الكتاب واشاره الخبر مثال ما ثبت بدلالة النص هو انا اوجبنا الكفاره على من
افطر بالاكل والشرب بدلاله النص دون القياس وبيان ذلك ان سوال الاعرابي
وهو قوله واقعت امراتي في شهر رمضان وقع عن جنايه بقوله هلكت واهلكت
والمواقعه ليست بجنايه بعينها اذ هي فعل حاصل في محل مملوك له فلا يكون جنايه لعينه ولهذا
لو كان ناسيا لصومه لم يكن منه جنايه اصلا لكن معنى هذا الاسم وهو المواقعة لغة من قبل
السايل وهو الاعرابي هو الفطر الذي هو جنايه في الشرع بدليل تنصيصه على نهار
رمضان فكانت المواقعة جناية بوصفها وهو الجناية على الصوم بتفويت ركنه وهو الكف
عن اقتضاء شهوة البطن والفرج وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم
الجنايه اذ الجواب يبتني على السوال فكان الجواب بناء على معنى الجناية في اسم المواقعه والمواقعه ٢٣٤
ليست بجناية بعينها كما مر وانما هي الجناية فاثبتنا حكم الجنايه بذلك المعنى بعينه في الاكل
والشرب وهو الجناية على الصوم بتفويت ركنه لان الاكل والشرب فوق الجماع في
الجناية اذ الصبر عما ذكر من الاكل والشرب اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى
في الجناية فكان ادعى الى المنع واشرع للزاجر واطلب للثواب واجلب للنفع كما قال صلى الله
عليه وسلم انما اجرك على قدر تعبك او لان النهي منه ابلغ والكل لدعوة الطبع اليه اشد
ما يكون اذ الصوم هو قهر النفس عن مقتضياتها وفي الاقدام على هذا المنع البليغ تكون
الجناية اقوى فيتعدى في مثله الحكم بالدلاله فتجب الكفارة فان قيل سوال الاعرابي
وقع عن الهلاك والاهلاك فكيف يثبت الحكم بالدلاله في الاكل والشرب وفيها الهلاك
لا الاهلاك ويحتمل ان يكون هذا الحكم مرتبا على المجموع قلنا الحكم مرتب على الهلاك لا غيره
وعلى هذا لو جامع امراته وهي مسافرة غير صايمة او ناسية او نايمة تجب عليه الكفاره اجماعا
وان لم يكن فيه معنى الاهلاك فعلم ان الحكم وهو وجوب الكفاره مرتب على الهلاك
لا غير وهذا الذي مر بيانه في صورة الضرب هو على نحو ما قلنا قبل هذا في الشتم مع
التافيف فان قوله تعالى فلا تقل لهما اف دال بعبارته على حرمة التافيف والتافيف

وسع الزاجر

صورة معلومة ومعنى تثبت الحرمة لاجله وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من لفظ من لفظ التافيف او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقه ثم باعتبار ذلك المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في ساير الانواع التي فيها هذا المعنى دلالة النص لانه من حيث ان الحكم ثابت بمعنى النص لا بظاهر النص لم نسمه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم من النص لغة لا راياً سميناه دلالة النص ولم نسمه قياساً لما مر تقريره وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله الدلالة ما تدخل في جواب الماهية والقياس ما يقال في الكمية وذلك انا اذا قلنا الضرب هو استعمال الة التاديب في محل صالح للايلام كان هذا المستنبط لا يدخل في جواب الماهية لانه لا يدل على المعنى المعقول لغة فلم يدخل في نفس الماهية وانما يذكر في جواب لِمَ وذلك انه اذا سيل المستنبط لِمَ حرم الفضل على الكيل بعد المجانسة فيقول لان حكم النص وجوب المماثلة ولا تجب المماثلة فيما يتصور فيه المماثلة وعلة المماثلة الكيل المستوي للصورة والجنس المستوي للمعنى وعند وجود الفضل على الكيل فاتت المماثلة والكيل والجنس موجودان في الجص والنورة فتجب فيها المماثلة قال رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب الى قوله فصح استدلاله اقول وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان النص الوارد في عذر الناسي وهو قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل في شهر رمضان ناسياً ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك ورد في الاكل والشرب وثبت حكمه في الوطي ناسياً بدلالة النص لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه لغة ومعناه ان الناسي مدفوع اليه اي ملجا اليه ومحمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان النسيان سماوياً محضاً فاضيف ذلك الى من له الحق فصار عفواً فعلمنا بهذا المعنى الذي ذكرناه في نظيره وهو الجماع ناسياً لانه مثل الاكل ناسياً في هذا من المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وقوله هذا معنى النسيان لغة الى اخره كانه دفع لوهم من توهم ان قوله لان النسيان فعل معلوم بصورته الى اخره انما هو بحسب الشرع او تكرير للمعنى الاول على وجه التوكيد فان قيل الجماع ليس نظير الاكل والشرب من كل وجه اذ هما متفاوتان لان النسيان غالب في الاكل والشرب اذ الصوم يحوج الصايم اليهما فان وقت اداء الصوم وقت لهما ولا يحوج الصوم الى الجماع لان وقت اداء الصوم ليس بوقت للجماع بل الصوم يضعف الصايم عن المواقعة ولا يزيد في شهوتها كما يزيد في شهوة الاكل فصار الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلوة حيث لم يجعل عذراً لندرته قلنا الاكل والشرب

مزية في اسباب دعوة الصوام اليهما لان دعا الطبع الى اقتضاء شهوة البطن عادة ومن النهر واقتضاء شهوة الفرج غالباً وعادة يكون في الليالي وفي كل واحد من الاكل والشرب قصور في حاله لانه لا يغلب البشر على وجه لا يصبر عنه واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة اليها لما ذكرنا ان الصوم يضعف الصايم ولكنها كاملة في حالها لان شهوة الجماع تغلب البشر على وجه لا يمكنه ان يمتنع منها ويذهب ويذهب كل شيء من قلبه سواها فصار الجماع والاكل والشرب سواء اذ الزيادة تقابل القصور فيتحقق المساواة فصح الاستدلال بدلالة النص المذكور قال رحمه الله ومن ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف الى قوله خصوصاً في العقوبات اقول وما ثبت به حكم بدلالة النص قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وفيه معنيان احدهما لا قصاص يستوفى بشيء من الالات القتل الا بالسيف والثاني لا قصاص يجب بسبب من الاسباب الا بالسيف اي بالضرب بالسيف اذ له طرفان طرف الوجوب وطرف الاستيفاء فان اريد به نفي الوجوب كان حجة لنا ايضاً على الشافعي رحمه الله وعليهما لانه لما لم يستوف الا بالسيف لا تجب القصاص الا به لان المماثلة شرط في ضمان العدوان بما امكن والقتل بالسيف لا يماثل القتل بساير الالات لان القتل عمل بالسيف صورة ومعنى وبساير الالات معنى اذا لم يكن جارحاً وهذا الحكم مرتب على القتل المطلق وهو القتل من كل وجه كذا في مبسوط المصنف رحمه الله وذكرههنا اراد به اي بالسيف الضرب بالسيف وهو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف صورة ومعنى مقصود وهو الجناية بسبب الجرح وما يشبهه من نقض البنية ظاهراً وباطناً والحكم وهو القصاص جزاء ينبي عن المماثلة في الجناية بواسطة معناه لغة فكان الحكم المذكور ثابتاً بذلك المعنى الذي هو الجناية بالجرح وما يشبهه لا بالصورة بدليل وجوب القصاص بالقتل بالحجر والسنان والرمح والنشابة وغير ذلك فلو كانت الصورة معتبرة لما وجب القصاص بغيرها فدل ان المعتبر في السببية هو المعنى واذا صار المعنى علة الحكم في المنصوص عليه والمعنى موجود فيه بكماله لكان تناقضاً ولهذا لا يحتمل دلالة النص لان معنى النص اذا وجد علة لا يتصور ان لا يكون علة واذا كان كذلك ثبت الحكم وهو القصاص في صورة القتل بالرمح والنشابة ونحو ذلك بدلالة النص لان المعتبر هو المعنى والسيف الة يحصل به القتل فاذا حصل القتل بالة اخرى تعلق حكم القصاص به فان قيل لو كان الرمح ونحوه مثلاً للسيف في القتل حتى وجب القصاص بذلك بدلالة النص لجاز استيفاء القصاص به ايضاً كما يجوز بالسيف فكيف

اعتبرت المثليه بينهما في سبب القصاص لا في استيفائه قلنا انما افترقا بسبب وجود
زياده التعذيب في القتل بالرمح على المقتول بالنسبه الى القتل بالسيف وذلك يعلم في الالحاق في الالحاق
بالسيف بالسبب دون حكمه وهو الاستيفا لان في السبب ازوير تعديه الحكم من الادنى
الى الاعلى وذلك جائز في الحكم الثابت بدلالة النص كالضرب مع التأفيف واما في الاستيفا فلا
يجوز لانه ليس لولي القصاص ان يستوفي زيادة على حقه لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واما اذا كان القتل الاول بالرمح فاستيفا القصاص بالسيف كان اسقاطا للزيادة من
حقه وللولي اسقاطها لا استيفاوها فلذلك افترقا وقد اختلف المعنى الذي يثبت به الحكم
في غير المنصوص فقال ابو حنيفه رحمه الله هو الجرح الناقض لبنيه المقتول على وجه يظهر به
اثره في ظاهر البنية وباطنها فلا يثبت الحكم فيما لا يماثله وهو الضرب بالحجر والعصا وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو ما لا تطيق البنية لاحتماله ودفع اثره فتهلك هي جرحا كان او لم يكن
لان الاحكام في حقنا انما تجري على ما ظهر بينا لا على ما بطن وغاب عنا والظاهر انه مات بهذا الاثر
فيترتب عليه الاحكام الظاهرة ولذلك قالا تجب القصاص في القتل بالمثقل لانا نعلم ان القصاص بالمثقل
وجب للعقوبة والزجر عن انتهاك حرمة القصاص النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمة
النفس بالذي لا تطيق النفس حمله ولا تبقى معه وهذا المعنى في القتل بالمثقل اظهر فان القا
حجر الرحى والاسطوانه على انسان لا تحتملها البنيه بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمل البنيه بواسطة
السرايه ولان الجرح على البدن لا عبرة به لان جرحه تمزيق للجلد فانه وسيله الى ازالة الحيوة فلا
يدخل في الامر المقصود لما عرف ان الوسايل لا تزاحم الاصول واذا كان كذلك فما يكون ابلغ
وسيلة وهو القتل بالمثقل كان اكمل لانه يكون اشد في كونه قتلا اذ زهوق الروح في اكمل
القتل بالسيف اسرع وجودا من القتل بالمثقل لكونه ابطا وجودا ولان القتل بالمثقل قتل
بغير واسطة والقتل بالجرح بواسطة السرايه كما مر وما كان عمله بدون الواسطة كان اكمل
فجنبه كان ثبوت حكم القصاص في القتل بالمثقل بدلالة النص كما في الضرب مع التأفيف والجواب
عما قالا هو ان معنى الجناية ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل هو الكمال والنقصان
بسبب العوارض فلا يجعل الناقص اصلا لما في النقصان من شبهة العدم بل الكامل يجعل اصلا
ثم يتعدى حكمه الى الناقص ان كان الناقص من جنس ما يثبت بالشبهات كالدية والكفارة فانهما ثبتتا
في القتل الكامل خطا ثم تعدى حكمها الى القتل الناقص وهو شبه العمد الا ترى ان حرمة المصاهرة
تثبت بالكامل وهو الجزئية والبعضية ثم تعدى حكمها الى الناقص وهو التقبيل والمس بشهوة ونحو
ذلك والا ترى ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار او باع بيعا فاسدا حنث وان كان الاصل

في البيع

في البيع هو البات الصحيح الا ترى انها لا تثبتان الملك للمشتري بمجرد البيع بل بسقوط الخيار في شرط
الخيار ووجود التسليم في البيع الفاسد فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يندرئ بالشبهات وهو باب
العقوبات فلا يصح وما نحن فيه ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا هو الكامل في النقض استدلالا لا على
مقابلته من كمال وجود استيفا القصاص الا يستوفي ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا فيجب ان يكون كمال
سببه ايضا شيا هو ناقض للبنية ظاهرا او باطنا ليتحقق التقابل سواء بسواء والقصاص مقابل بذلك
لقوله تعالى ان النفس بالنفس او ان ما ينقض البنيه ظاهرا او باطنا هو الكامل في النقض على مقابلة
كمال الوجود بظاهره وباطنه بسبب اعدال البنيه ظاهرا وباطنا وهذا لان الجناية في الموضعين
اكثر جناية من الجناية في موضع واحد فكان الفوات بافساد البنية ظاهرا وباطنا وهذا لان الجناية
في الموضعين اكثر جناية من الجناية في موضع واحد فكان الكمال في نقض البنيه ما يكون عاملا في الظاهر
والباطن جميعا ويدل على ذلك حكم حل الذكوه فانه يختص بما ينقض البنيه ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه
مجرد عدم احتمال البنيه اياه وما قالاه من ان البدن وسيلة فوهم وكلام لا يعني له لانا لا نعني
بهذا اي بفعل القتل او الجرح الجناية على الجسم فقط ولا على الروح فحسب وانما نعني به الجناية على
النفس التي هي معنى الانسان من حيث الخلقة والقصاص مقابل بما ذكرناه من النفس بدليل قوله تعالى
٢٣٦ النفس بالنفس اما الجسم ففرع بمعنى ان مجرد الجسم بدون الطبايع بمنزلة الفرع لا بمعنى ان البدن
غير داخل في معنى الانسان واما الروح فلا تقبل الجناية لانها غير محسوسة وليس مكانها معين
حتى يتصور القصد اليه بالجناية فكان محل الجناية هو النفس ومعنى من حيث الخلقة بدنه وطبيعه
اذ الانسان انسان بصورته ومعناه عند اهل الاسلام واراد بالطبايع الطبايع الاربع التي
هي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه واذا كان كذلك فلا يتكامل الجناية على الانسان
الا بجرح يريق دما بنقض الظاهر ويقع على معنى الانسان فكان موجبا للقصاص وانما ذكر القصد
لان القصاص لا يجب بدون القصد الى اهلاكه وان اراق دمه حتى هلك وانما شرطنا هذا الجمع
وهو اراقة الدم بالجرح على وجه ... الى الهلاك والقصد به ليكون هذا القتل مثلا للقتل الذي
يستوفي به القصاص فان هذا ... شرط فيه بالاتفاق فيجب ان يكون في القتل الذي هو سببه
ايضا شرطا حتى يحصل التماثل بينهما لما ان النص ورد به قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم فصار اعتبار هذا اولى والكامل في نقض البدن ظاهرا وباطنا اولى من الناقص
وهو القتل دون نقض الظاهر فلا يتعدى الحكم اليه لان هذه عقوبة والعقوبات تندرئ
بالشبهات واذا كان كذلك فيجب القصاص بالخنجر والرمح للاشتراك في المعنى الموجب ولا
يجب بالقتل بالحجر الكبير لان المعقول من النص لم يتعد اليه ولو اثبت لا يثبت قياسا وانه ليس

بخلاف القياس قال [الشيخ] رحمه الله ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطة
بدلالة النص الى قوله مع كمال الحرمه اقول ــ وما ثبت به حكم بدلالة النص هو ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنى باللواطه على الفاعل والمفعول بدلالة نص الزنى لان الزنى اسم لفعل
معلوم ومعناه قضا شهوة الفرج بسبب سفح الماء اي اراقته وصبه في محل محرم مشتهى كاملا من احد
الملكين وشبهتها وقد وجد هذا المعنى بعينه في اللواطه وزياده اما الاشتهاء فالمحلان فيه سواء
وذلك بمعنى الحراره واللين الا ترى ان الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما بل يرجحون ذلك على
الزنى في الشهوه كما اخبر الله تعالى عن قول قوم لوط عليه السلام بقوله قالوا لقد علمت ما لنا في
بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد ويقوله على الزنى في الشهوه كما اخبر الله تعالى عن قول شله اشار
الى ما ذكرنا وبه وقع الاحترار عن وطي البهيمه واما الزياده فلان فعل اللواطه في الحرمه فوق
الفعل الذي يكون في القبل وهو الزنى لان حرمه اللواطه لا تنكشف بكاشف ما ابدا فكان اكد وابلغ
وحرمه الزنى تنكشف بكاشف كالنكاح وملك اليمين وفعل اللواطه في سفح الماء فوق الزنى فيه
لانه تضييع الماء على وجه لا يتحقق منه الولد البته واما سفح الماء في الزنى فيتصور منه الولد وهذا الذي
ذكرناه هو معنى الزنى لغة ليتعدى الحكم منه الى اللواطه بدلالة النص والجواب ــ لابي
حنيفه رحمه الله عن هذا الذي مر ذكره ان الكامل اصل في كل باب لما في النقصان من شبهة العدم
خصوصا في الحدود فانها تندري بالشبهات فلا يتناوله اللفظ باطلاقه والكامل في سفح الماء
وهو ما يهلك البشر حكما وهو الزنى لا اللواطه اذ ولد الزاني هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه
لانه لا يعرف له والد يقومه وينفق عليه وفي النساء عجز عن الاكتساب والانفاق وكان الزنى
بمعنى القتل من هذا الوجه ولهذا قرن الله تعالى الزنى بقتل النفس في قوله تعالى ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا اذا اكره الرجل على الزنى بالقتل لا يرخص له الا
وان اقدم عليه يأثم بخلاف ما اذا اكرهت المراه على الزنى بالقتل فانه يرخص ذلك لها وان كان
الامتناع افضل لان نسب الولد ثابت منها فلم يكن في زناها معنى القتل واما اللواطه ففيها تضييع
الماء في محل غير منبت فكان سفح الماء فيها قاصرا ولهذا يحل الامتناع عن سفح الماء في قبل المراه
برضاها ان كانت حره وبغير رضاها ان كانت امة غير منكوحه وفي الامه المنكوحه برضاها او
برضا مولاها على حسب الاختلاف فيكون سفح الماء في اللواطه قاصرا ولان فعل اللواطه لا
يفسد الفراش اذ لا يتصور ان يكون المفعول فراشا والزنى يفسد الفراش فكانت
اللواطه قاصره عن معنى الزنى وكذلك الزنى كامل حاله لانه غالب وجوده بسبب الشهوه
الداعيه من طرف الفاعل والمفعول فاما فعل اللواطه فقاصر حاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل

لا غير فاما صاحب الفاعل وهو المفعول فليس في طبعه مانع عنه واذا كان كذلك فيفسد
الاستدلال بالكامل وهو الزنى على القاصر وهو اللواطه في حكم يدرا بالشبهات وهو الحد اذ شرط
اثبات الحكم بدلالة النص ان يكون المحل الذي هو غير منصوص اكمل من المنصوص كما في الضرب بالنسبة
الى التافيف او كانا متماثلين من كل وجه كما في زنى ماعز رضي الله عنه وزنى غيره من المحصنين وهنا
المتنازع فيه ناقص والزنى كامل فلا يمكن القول بثبوت الحكم فيه بالاستدلال على حكم الحد في الزنى
واما قولهما اللواطه فوق الزنى في الحرمه فهو ترجيح بالحرمه وان ذلك باطل لان الحرمة المجرده
بدون المعاني التي ذكرناها وهي غلبة الوجود بالشهوه الداعية من الطرفين وكمال سفح الماء
وغيرهما غير معتبرة في ايجاب الحد كحرمة البول والدم فان حرمتهما اكد واكمل من حرمه الخمر ولا
اثر لها في وجوب الحد فان الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب البول والدم للتفاوت
بينهما في دعا الطبع واذا كان كذلك فبطل الترجيح بالحرمه وانما قلنا ان حرمه البول والدم
اكد لان البيع بكل منهما يقع باطلا وبالخمر يقع فاسدا ولانهما لا ينقلبان الى الحل بوجه والخمر
ينقلب الى الحل بالتخليل قال [الشيخ] رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال وجبت الكفارة
بالنص في الخطا من القتل الى قوله والكذب غير مشروع اقول ــ وما ثبت به حكم بدلالة
النص ما قاله الشافعي رحمه الله وجبت الكفاره بالنص الوارد بايجاب الكفاره في قتل الخطا
مع ان الخاطئ معذور فكان ذلك دلالة على وجوب الكفاره بالقتل العمد لعدم العذر فيه وانما قلنا
ان الخاطئ معذور لانه عذر يسقط حقوق الله تعالى اي الحقوق المتعلقه باحكام الاخره الا ترى
قال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله قال الرواية محفوظه ان من قال في الدعا اخطا
... وانت عبدي لا يؤاخذ في الدنيا ولا في الاخره وهذا دليل واضح على ان الخاطئ معذور في
حقوق الله تعالى ونعلم من ذلك ان وجوب الكفاره باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء
وذلك موجود في العمد مع زيادة فتجب الكفاره في العمد بدلالة النص وبهذا الطريق
اوجب الكفاره في يمين الغموس لان وجوب الكفاره بالنص في اليمين المعقوده اي
المنعقده على امر في المستقبل انما كان لصيرورتها كاذبه بالحنث وهذا المعنى موجود في ...
كاذبه من الاصل فيجب الكفاره فيها بالطريق الاولى فصارت الكفاره في اليمين المعقوده
دلالة على وجوب الكفارة في الغموس لقيام معنى النص فيها مع زيادة كما مر بيانه لكنا نقول
هذا الاستدلال غير مستقيم لان الواجب بالنص هو الكفاره وانها عباده فيها معنى العقوبة
لان الكفارة اما تحرير او صوم او اطعام وكل ذلك عباده بلا شك ولان الكفارة تجب مع الشبهات
وذلك دليل على ان الكفاره عباده ... العقوبه فلانها وجبت جزاء زاجرا ...

بمقابلة جنايته وبهذا لم تجب بالمباح المحض واذا كان كذلك فلا تخلو الكفاره عن معنى العباده
والعقوبه فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحه ليكون جهة العباده مضافة الى جهة الاباحة
لان سبب العباده هو الشي الذي لا حظر فيه وجهة العقوبه مضافة الى جهة الحظر لان المحظور المحض
يصلح سببا للعقوبة كما في الحدود والقصاص وانما يفعل هكذا ليكون الاثر على وفاق المؤثر لان
العباده المحضه لا يصلح ان يكون اثرا للجناية لان الجناية تستدعي كون الجزاء عقوبة والمباح المحض
لا يصلح ان يكون سببا لوجوب الكفاره ولان المسبب يجب ان يكون على طبق السبب اعتبر هذا
بالاحكام التي تثبت بالنص القطعي والخبر المشهور وخبر الواحد والقياس واذا كان كذلك فالعقوبات
المحضه سببها المحض المحظور المحض والعبادات المحضه سببها ما لا حظر فيه والمتردد بين الحظر والاباحه
تستدعي سببا مترددا كما في قتل الخطا فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى الكافر وانه مباح
لكن ترك المبالغه في التثبت في الرمي محظور واذا عرف ذلك فالقتل العمد كبيرة كالزنى والسرقة
فلم يصلح سببا لوجوب الكفاره لكونه محظورا محضا كما ان المباح المحض كقتل الحربي لا يصلح سببا
لوجوب الكفاره مع رجحان معنى العبادة في الكفاره ولهذا يشترط فيها النيه مع ان المباح يصلح
سببا لوجوب العباده كملك نصاب كامل فلان لا تكون الجنايه المحضة سببا لوجوب الكفارة مع
كون العباده راجحة فيها اولى فعلم من ذلك ان الحظر المحض والمباح المحض لا يصلح سببا لوجوب
الكفاره وانما السبب ما يكون دائرا بين الحظر وهو الحنث وبين الاباحة وهي اليمين فان
قيل يشكل على هذا كفاره الظهار والفطر العمد فان كلا منهما محظور محض ليس فيهما شائبة الاباحه
ومع ذلك وجبت فيهما الكفاره قلنا لا بل معنى الاباحة فيهما موجود اما في الظهار فان علماءنا رحمهم
الله اوجبوا الكفاره بمجرد قوله لامراته انت علي كظهر امي لان ذلك منكر من القول وزور
وانه بانفراده ليس بسبب لها وانما سببها ما تردد بين الحظر والاباحه وذلك لان الظهار جناية
من حيث كونه منكرا من القول وزورا فكان محظورا لكن الحنث انما يتحقق بالجماع الذي هو
امساك بالمعروف وانه امر مباح فكان مباحا من هذا الوجه وذلك كاليمين مع الحنث فانهما
سبب للكفارة كما مر غير ان هناك ما هو المحظور متاخر عن الاباحة وفي الظهار على العكس
واما في كفارة الفطر فان العمد للفطر وان كان محظورا محضا لكن اطلاق قوله تعالى وكلوا واشربوا
ولا تسرفوا واطلاق اباحة الوقاع في اصله اورث شبهة الاباحه بالنظر الى اصل هذه الاشيا
فان هذه الافعال في اصلها مباحه فكان فيها ايضا اجتماع الحظر والاباحه ولكن مع ذلك لما كانت
جهة العمدية راجحة فيها كانت جهة العقوبة راجحة ايضا حتى سقطت بالشبهة وتداخلت الكفارات
بخلاف سائر الكفارات على ما يجي بيانه ان شاء الله تعالى في باب معرفة الاسباب والعلل

فان قيل يرد على ذلك الافطار بالخمر فانه يوجب الكفاره مع ان الافطار بالخمر والزنى حرام
بالمرحوام محض وكذا الافطار بالزنى والافطار العمد فانهما يوجبان الكفاره مع ان الافطار
بالزنى والافطار العمد حرام محض قلنا التخريج لتلك المسائل ولامثالها طريقان احدهما ما ذكره
المصنف سقى الله ثراه في مختصره للتقويم وهو ان الفطر مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوكه وتصرف في فعله محظور من حيث هو جناية على العباده وثانيهما ما ذكره الامام بدر
الدين الكردري رحمه الله وهو ان ماله من حيث ملكه مباح له وكذلك الكذب حرام محض ليس
فيه شبهة الاباحه فلا يصلح سببا للكفاره فعلى هذا لا تكون اليمين الغموس سببا للكفاره لانها
كذب فاما قتل الخطا فدائر بين الوصفين وهما الحظر والاباحه لما سبق تقريره وكما قال
الامام بدر الدين الكردري رحمه الله اما الاباحه فلان الخطا على وجهين خطا في القصد فلا بد من
الكسب والقصد فيباح له القصد وخطا في الفعل فلا بد له من الفعل فيباح له الفعل من الرمي
من الكسوب واما الحظر فلانه ترك التروي والتاني في ذلك حتى اخطا في القصد والفعل فدار
بين الوصفين واليمين المعقوده عقد مشروع اما كونها عقدا فلانها ربط احد جزئي الكلام
بجزئه الاخر لاثبات حكم مطلوب واما كونه مشروعا فلقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا
فليحلف بالله او ليذر ولانه تعظيم للمقسم به في الابتداء واما كون اليمين محظورة فلانها عند الحنث
تنقلب كذبا والكذب غير مشروع فاجتمع فيها الوصفان قال رحمه الله ولا يلزم اذا قتل
بالحجر العظيم الى قوله استدلالا به اقول هو جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال ان القتل بالمثقل كالقتل بالحجر العظيم يوجب الكفاره عند ابي حنيفه رحمه الله وكذا
ذكره الطحاوي والجصاص ذكره ايضا في كتابه المسمى احكام القرآن وان كان القتل
بالمثقل محظورا محضا وتقرير الجواب انه لا يلزم ذلك على ما مر ذكره لان في القتل بالحجر العظيم
شبهة الخطا لان المثقل ليس باله موضوعة للقتل والاله وضعت لتتميم القدره الناقصة فكانت
الاله داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل او في الاله فلا تجب القصاص لانه مما
يسقط بالشبهات وتجب الكفاره لانها مما يحتاط في اثباتها لرجحان تثبت الكفارة بشبهة السبب
وهو الخطا لان في الكفارة معنى العبادة وانها تثبت بالشبهة كما تثبت الكفاره بحقيقة
الخطا ويصير الفعل جنبية في معنى الدائر بين الحظر والاباحه وقد جعل محمد رحمه الله القتل بالحجر
العظيم في المبسوط شبه العمد في ايجاب الدية على العاقلة فكان هذا منه نصا على وجوب
الكفاره لان الكفاره والدية متلازمان اذ في كل موضع تجب فيه الدية على العاقلة تجب
الكفارة على القاتل فايجاب احداهما يدل على ايجاب الاخرى او نقول شبه العمد ليس

فقد دخل تحت عموم قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا الايه و اذا قتل مسلم حربيًا مستامنًا
عمدًا لم تلزمه الكفاره مع قيام شبهه حل قتله لكونه حربيا حتى لم يكن قتله موجبا للقصاص
وكان ينبغي ان تجب فيه الكفاره وان كان ذلك القتل محظورًا كما في القتل بالحجر العظيم
فانه تحققت فيه الشبهه حتى وجبت الكفاره ولم يجب القصاص والحكم انه لا تجب الكفاره
لان الشبهة في محل فعل القتل وهو المستامن فان المستامن وان كان حرام التعرض
لكنه من اهل الحرب تقديرًا حتى لا يستدام سكناه في دار الاسلام ونزل من اهل الحرب
ولا يرث من الذمي ويترك ان يرجع الى دار الحرب واهل الدار غير معصوم الدم والقصاص
مقابل به فلا يراق الدم المعصوم على التابيد بمقابلة غير المعصوم على التابيد اذ القصاص
ينبي عن المماثلة ولا مماثله في هذا فاعتبرت تلك الشبهة في سقوط القود لان القود مقابل
بمحل المقتول من وجه ولهذا تاثير في وجوب القود او الدية حتى لم يجب القود والدية ولم يخير
الولي بين الدية والقود والدية بدل المحل فلو لم يكن القود مقابلا بالمحل لما تادى هو بالدية
الا ترى ان المحرم اذا قتل صيدًا مملوكا يجب عليه جزا الجنايه على الاحرام وهي الكفاره وتجب
قيمة المقتول اذ لا منافاة بينهما لان احديهما وهي الكفاره جزا الفعل المحض وهو الجناية على
الاحرام والاخرى وهي القيمه بدل المحل فلم يتنافيا واذا كان كذلك فلو لم يكن القصاص
مقابلا بالمحل من وجه لا يمكن وجوب القصاص مع وجوب الدية وانما قال مقابل بالمحل
من وجه لانه لم يقابله من كل الوجوه لان المقابلة من كل الوجوه هي ان يقام القاتل مقام المقتول
ليقوم بمصالحه وتربية اولاده كما يقوم بها المقتول لان يقتل القاتل بالمقتول ولما قتل به
دل ذلك على انه لم يقابله الا من حيث انه تادى الدية ليلا يجب عوضان بمقابله معوض واحد
ولان القصاص يتعدد بتعدد الفاعل فان الف رجل اذا قتلوا رجلا عمدًا يجب على كل منهم
القصاص ولو كان القصاص مقابلا بالمحل من كل وجه لوجب قصاص واحد كما اذا قتل
عشرة وهم حلال صيد الحرم يجب جزا الفعل الذي هو داير بين الحظر والاباحه فلذلك لم
يصلح ان يكون هذا الفعل سببا للكفاره كقتل الاب ابنه بالسيف عمدًا وانما قلنا ان
الكفاره جزا الفعل لانها واجبة لله تعالى زجرًا على المباشرة فكانت هي جزا الفعل المحظور
ولا تجب بازا المحل لان الواجب بازا المحل انما يجب جبرًا لما والله يتعالى عن النقصان والجبران
والى هذا اشار بقوله فاما الفعل اي قتل المستامن فعمد محض خالص لا تردد فيه اي ليس
بداير بين الحظر والاباحة والكفارة جزا الفعل الداير بين الحظر والاباحة المحض اي الخالي عن
مقابلة المحل فلا يصلح الفعل المذكور سببًا للكفارة واما في مسئلة القتل بالحجر العظيم

فالشبهة

فالشبهه في نفس الفعل باعتبار ان الة لبست الة للقتل والفعل لا ياتي بدون الالة
والالة داخله في فعل العباد لما عرف في الكلام وقد قيل الالة جعلت متممة للقدرة
الناقصة واذا دخلت الالة في فعل العباد فالقصور في الالة يورث الشبهة في فعلهم
ضرورة فعمت القود والكفارة اي فعمت الشبهة المذكورة القصاص بالاسقاط والكفارة
بالايجاب حتى لا يجب القصاص بالاسقاط والكفاره بالايجاب حتى لا يجب وتجب الكفاره
عملا بالشبهه فيهما ولكون الجابر لا يثبت الا بسبب داير بين الحظر والاباحه قلنا ان سجود السهو
لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد من الجابر ما ثبت في السهو لما قلنا ان الكفاره
تجب في القتل الخطا دون العمد خلافًا للشافعي رحمه الله فانه قال يجب سجود السهو على من زاد
او نقص في صلاته عمدًا لان وجوب السجود عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته
وذلك موجود في العمد حيث قال توجب الكفارة فيه بدلالة النص كما سبق تقريره ومما ثبت
حكمه بدلالة النص ما قلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالجماع بنص الاعرابي ومعنى
الفطر منه معقول لغة وهو الجناية على الصوم باختياره لا لانه اعرابي وهذه العلة موجودة
٢٣٩ في حق المراه بتمامها لانها جنت على صومها بالتمكين عن المواقعة معها باختيارها فوجبت الكفارة عليها
ايضًا استدلالا بالنص لا بالقياس لان الاعرابي سال عن جنايته بقوله هلكت واهلكت
الى اخر ما مر بيانه قال ـــــ رحمه الله واما المقتضي فزيادة على النص الى قوله [illegible]
المذكور اقول ـــــ المقتضى زيادة على المنصوص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لا يثبت
الا عند وجود المقتضي والشرط ما يوجد الحكم عنده لا به فيكون المقتضي شرطًا ولما لم يعرف
المنصوص وهو المقتضي بالكسر عن المقتضى بالفتح في الصحه شرعا او عقلا لعدم صحه المشروط
بدون شرطه والمقتضى بمنزله الشرط والمقتضي بمنزله المشروط وجب تقديم المقتضى لتصحيح
المنصوص عليه وهو المقتضي فان النص قد اقتضاه اي اقتضى المقتضى وطلبه لافتقاره اليه
فصار المقتضى بحكمه اي مع حكمه اذا الباء بمعنى مع كقولك دخلت عليه بثياب السفر حكما للنص
اي للمنصوص وذكر في التقويم واصول شمس الايمه رحمه الله بلفظ مع وعلى هذا صار المقتضى
مع حكمه حكمين للنص اذ المقتضى حكم النص فحكم المقتضى يصير حكم النص ايضا [illegible]
بواسطه المقتضى بمنزله شرى القريب فانه اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب
فصار الملك مع حكمه وهو العتق حكمين للشرا لكن العتق بواسطة الملك ولما اضيف المقتضى
مع حكمه الى المنصوص عليه وهو المقتضي صار الثابت بالمقتضى بمنزله الثابت بالمقتضي بعدل الثابت
بالنص الا عند المعارضة بالنص فان عندها يقدم الثابت بدلالة النص على الثابت بالاقتضا

لكون الاول اقوى اذ النص توجيه باعتبار المعنى لغةً والمقتضى ليس من موجبات
النص وانما يثبت شرعا او عقلا للحاجة الى التصحيح فترجحت الدلالة على الاقتضا لهذا
واختلف العلما رحمهم الله في هذا القسم في هو المقتضي بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم
فكان مثل النص في اثبات صفة العموم وقلنا ان العموم من صفات اللفظ كما تقرر في موضعه
والمقتضي امر لا لفظ له لكنا انزلناه ملفوظا شرطا لغيره للحاجة فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة الى
اثبات صفة العموم للمقتضي لان الكلام مفيد بدونها فبقي المقتضي على اصله وهو العدم فيما
ورا الصحة المذكورة وهو المنصوص وهو نظير تناول الميتة فانه لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها
وهي سد الرمق وفيما ورا ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة فيه بخلاف
المنصوص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة الذكية يظهر في حكم التناول الى الشبع وغيره مطلقا ولصحة
ان المقتضي تبع للمقتضي لكونه بشرطه وشرط الشي تبع له ولهذا كان ثبوته بشرايط المنصوص
فلو جعل هو كالمنصوص مطلقا لخرج من ان يكون تبعا والعموم حكم صفة النص خاصة فلا يجوز
اثباته في المقتضي ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان الكفار لا يخاطبون بالشرايع بشرط تقديم الايمان
اقتضا لان الايمان اصل الشرايع فلا يجوز ان يثبت تبعًا قال [redacted] رحمه الله ومثاله
هذا الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم الى قوله ولهذا كان رجعيا اقول [redacted]
مثال المقتضي من الشرعيات قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم ان هذا القول
يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له وقوله وشرطا له معطوف على مقتضى العتق من حيث
المعنى ان يتضمن البيع اقتضا للعتق وشرطا له على انه مفعول له وانما قلنا ان ذلك القول
يتضمن البيع اقتضا لان الآمر امر غيره باعتاق عبده عن الآمر ولا صحة للاعتاق عن الآمر
بدون ثبوت الملك له في العبد لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فيكون
الامر بالاعتاق عنه قد اراد البيع الذي هو سبب ثبوت الملك تصحيحا لكلامه فكانه قال بع
عبدك هذا مني بالف درهم وكن وكيلا عني باعتاقه فكان امرًا بالبيع منه والاعتاق جميعا
واذا ثبت البيع بطريق الاقتضا والشرط ثبت هو بشروط العتق لا بشروط البيع حتى يسقط
اعتبار القبول لان ثبوت البيع تابع للاعتاق الثابت بطريق الاقتضا والاعتاق لا يتوقف للاعتاق
صحته على القبول فاتصف تابعه بصفته وذلك لان البيع ثبت في ضمن الامر بالاعتاق وما
ثبت في ضمن الشي لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم ذلك الشي الا ترى ان محل الاقامة
شرط لصحة الاقامة قصدًا حتى لا تصح في المفازة ولو ثبت الاقامة ضمنا يشترط محل الاقامة في
المتضمن كالجندي يصير مقيما في المفازة بدخول الامام في المصر فاعتبر في البيع شرط الاصل
فكذلك

فكذلك ها هنا يثبت البيع بشرط العتق لكونه تابعًا للعتق ولهذا لو كان الآمر ممن لا يملك الاعتاق
كالصبي لا يثبت البيع بذلك الكلام وان صرح المامور بالبيع فقال بعته منك بالف درهم واعتقته
عنك لم يجز عن الآمر لانه لم يقع جوابا لكلامه بل كان ابتدا فوقع العتق عن نفسه لان الآمر ما امره
ببيع مقصود وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودًا لم يات بالذي امره فوقع
عنه لا عن الآمر وكذا من قال لامرأته حجي ونوى الطلاق لا تطلق وان اقتضى الحج ذهابا ضرورة
ان الحج لا يتصور الا بذهاب فيثبت ذهاب لتصحيح الحج لا ذهاب مطلق وذهاب الحج لا يحتمل معنى
الطلاق فثبت بما ذكرناه ان ثبوت البيع بطريق التبعية لا بمنزلة المنصوص المذكور ولو جعل بمنزلة
المذكور كما قال الشافعي رحمه الله ليثبت المقتضي لشروط نفسه فلا يسقط القبول حينئذ ولا
يشترط اهلية الاعتاق في الامر بل اهلية البيع تكفيه لانه خرج من ان يكون تبعا ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله ان القايل لو قال اعتق عبدك عني بغير شي فاعتقه انه يصح ذلك عن الآمر
ويثبت ملك العبد بطريق الهبة من غير قبض لان ملك العبد ثابت بمقتضى العتق فيثبت هو بشروط
العتق لا بشروط الهبة التي هي المقتضي ويسقط اعتبار شرط الملك بالهبة مقصودًا وهو القبض
٣٤٠ فيستغني الملك بالهبة عن التسليم اي عن القبض لان التسليم سبب القبض فاطلق السبب
واراد به المسبب مجازا كما استغنى البيع عن القبول والقبول هو الركن في البيع والقبض
شرط في الهبة ولما ثبت الاستغنا عن الشرط بالطريق الاولى لان الركن فوق الشرط لانه يتوقف
وجود الشي عليه والشرط يتوقف عليه جواز الشي ولان الركن يدخل في الماهية ولا مدخل فيها للشرط
وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا بالف درهم ورطل من خمر فاعتقه ان الاعتاق يصح ويعتق
عن الآمر وان لم يوجد التسليم اي القبض لان ملك العبد انما يثبت بطريق الهبة تصحيحا للاعتاق
فيثبت الملك بشرط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة وهو القبض والبيع الفاسد مثل
الهبة في حق اشتراط القبض لثبوت الملك وكان ينبغي ان لا يسقط القبض فيما ذكرنا من
المسئلة لانه بيع فاسد لان بعض الثمن خمر والقبض شرط لثبوت الملك في البيع الفاسد لكنه لما كان البيع
ثابتا اقتضا للاعتاق سقط اعتبار القبض فيه كما سقط في الهبة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
يقع العتق اي في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء عن المامور لان القبض والتسليم كما لم
يوجد لان رقبة العبد كلم العتق تتلف عن ملك المولى في يد نفسه اذ الاعتاق اما ازالة للملك
كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله واما اسقاط للقوة الشرعية التي هي الولاية واهلية الشهادة
كما ذهب اليه صاحباه وايا ما كان كان العبد تالفا بسبب الاعتاق وهذا التلف على ملك المولى لان العبد
مملوك المولى وملك المولى صفته لا صفة العبد فكان التلف على ملك المولى لان العبد مملوك ضرورة

لكن التلف يقع في يد العبد ثم لك التالف وهو رقبة العبد غير مقبوض للطالب وهو للامر
ولا للعبد لانه يتلف هو على ملك المولي ولا هو محتمل للقبض لانه تالف والقبض في التالف غير متصور لان القبض
احراز واستيلا والثابت بالاعتاق يتلاشي وبضمحل فكيف يتصور في مثله الاحراز واعتبر هذا
بالاوصاف والاعراض فانها وجود بين عدمين فلا تقبل الاحراز والتصرف فيها واذا لم يكن بدل العبد
التالف مقبوضا للعبد ولا للامر لم يكن القول بجعل العبد قابضا له بطريق النيابة عن الامر
بخلاف ما اذا قال رجل لاخر اطعم عن كفارة ظهاري ستين مسكينا فاطعم المامور جاز عن الامر بالاطعام
اما هاهنا فبخلافه لان ملك العبد تالف فلا يبقي شي ليكون العبد قابضا ذلك نيابة عن مولاه ولكن العبد
يتنع بهذا الاعتاق من هذا الوجه يندرج فيه ادني القبض يكفي في البيع الفاسد ولا يكفي في الهبة
كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة وبهذا يتضح الفرق بين المتنازع وبين المستشهد به وهو قوله
اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل من خمر وقوله في يد نفسه يحتمل ان يكون الضمير فيه راجعا الي
المولي لان العبد في يد المولي شرعا وان يكون راجعا الي العبد لانه مال وهو في يد نفسه حسا
وله يد شرعا ولهذا يصح اشتراط العمل لعبد رب المال في المضاربة ويستحق قسطا من الربح ولو لم
يكن للعبد يد لكان هذا اشتراط العمل لرب المال وانه لا يجوز الا تري ان العبد اذا اودع شيا
ليس للمولي ان يسترد ما اودعه من المودع وقول ابي يوسف رحمه الله ان القبض يسقط بطريق
الاقتضا باطل لان ثبوت المقتضي بطريق اسقاط القبض امرا غير مشروع وانما يسقط بذلك
الطريق ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال فلم ينتصب دليل
علي سقوطه ودليل السقوط وهو كونه ثابتا في ضمن الاعتاق يعمل في محل السقوط وهو ما يحتمله
والاقتضا امر شرعي فيجب ان يكون جايز السقوط شرعا في الجملة ليقال بالسقوط اقتضا
والقبض لا يحتمل السقوط اصلا بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا تري ان الكل
اي الايجاب والقبول يحتمل السقوط فينعقد البيع بالتعاطي من غير ايجاب وقبول فالشطر
وهو القبول اولي باحتمال السقوط وكذا من قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه
فقطعه ولم يتكلم بشي صح البيع بينهما علي وجه التمام وان لم يوجد القبول ذكرا وكذلك البيع
الفاسد وهو القبض فصح اسقاط القبض فيه اقتضا كما في البيع الصحيح ومثال المقتضي
بطريق اخر ما اذا قال الرجل لامراته بعد الدخول اعتدي ونوي الطلاق وقع الطلاق
لمقتضي الامر بالاعتداد اذ الاعتداد لا يتحقق الا بعد الطلاق فكانه قال طلقتك
فاعتدي ولهذا لم يصح نية الثلث لكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضا ضرورة فصحح
الكلام ولا ضرورة فيما ورا الواحد فبقي ذلك علي العدم فلم يصح نية الثلاث لان النية

لا يتحقق

لا يتحقق في المعدوم الا تري ان الطلاق لا يقع ابتدا من غير لفظ وكذا العتاق ولهذا كان
الواقع بقوله اعتدي رجعيا وكذا يقع به الطلاق علي المعتدة عن طلاق باين ولو كان وقوع الطلاق
به باينا لما وقع به الطلاق لما ان البائن لا يلحق البائن وهذا كله دليل علي ان وقوع الطلاق بقوله اعتدي
بطريق الاقتضا لما وقع الطلاق به فيما اذا قال لمعتدته اعتدي لان للمقتضي ههنا وهو قوله اعتدي
صحة بدون المقتضي وهو طلقتك لان ثبوت المقتضي لضرورة تصحيح المقتضي المذكور قبله قلنا
انما وقع الطلاق بقوله اعتدي لان موجب الامر وجوب الاعتداد الذي وقع وجوبه سابقا
الي الامر بالاعتداد وليس ذلك الا ان وقع الطلاق الثاني بطلق الامر بالاعتداد والا
لكان الاعتداد عليها واجبا قبل هذا الامر بطلاقه قبله فلا بد لقوله اعتدي من زيادة
جديدة وهي وقوع الطلاق به اقتضا قال [redacted] رحمه الله ومثال خلاف الشافعي
رحمه الله الي قوله او ان اغتسلت غسلا اقول [redacted] مثال ما مر ذكره من الخلاف بيننا
وبين الشافعي رحمه الله في عموم المقتضي ما اذا قال الرجل ان اكلت فعبدي حر وان شربت
(٢٤١) فعبدي حر ونوي طعاما دون طعام وشرابا دون شراب لم يصدق عندنا لانه لا عموم
للمقتضي عندنا ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو ويصدق لان الاكل يقتضي ماكولا والشرب
يقتضي مشروبا فكانه قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا وللمقتضي عنده عموم
فعمل فيه نية التخصيص وعلي هذا اذا قال ان لبست او ركبت ولا يقال انه حنث بشرب
اي شراب كان ويلبس اي ثوب كان ولا معني للعموم سوي هذا لانا نقول لا يكتفي
لصحة العموم بمثل هذا لان مثل ذلك يوجد في قوله تعالي فتحرير رقبة فانه لو حرر اية
رقبة كانت لخرج عن عهدة الكفارة واتفق اصحابنا رحمهم الله انه خاص لا عام وكذا قوله
جاني رجل يتناول جميع رجال العالم علي سبيل البدل ولم يقل احد انه عام اذ النكرة
في موضع الاثبات تخص وكذا من قال ان خرجت فعبدي حر ونوي مكانا دون
مكان لم يصدق عندنا لما مر بخلاف ما لو قال ان شربت شرابا او لبست ثوبا
حيث تصح نية التخصيص لان المفعول مذكور وانه نكرة في موضع الشرط وموضع الشرط
كموضع النفي لان الشرط عبارة عن معدوم علي خطر الوجود والحكم تعلق به فكان نا ما
فيقبل التخصيص فان قيل العموم الصادر من النكرة في موضع النفي ضروري
فينبغي ان لا يقبل التخصيص كالمقتضي قلنا نعم كذلك ولكن مع كون المذكور ضروريا فارق

غير المذكور بوصفين وهما اللفظ والشمول دفعة وعموم العام باعتبارهما
ثم انما فارق موضع الاثبات موضع النفي ومعنى الخصوص والعموم لما ان في موضع الاثبات
المقصود اثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في الموضعين
تعمل فيما هو المقصود ثم من ضرورة نفي رجل منكر نفي جنس الرجال فانه بعد روية
رجل واحد لو قال ما رايت رجلا كان كاذبا وليس من ضرورة اثبات رجل واحد اثبات
روية غيره والفقه فيه ان النفي للاعدام والاثبات للايجاد ويتصور من العبد اعدام
افعال شتى بالامتناع في ساعة واحدة ولا يتصور منه ايجاد افعال شتى في ساعة
واحدة كذا في شرح التقويم ويمكن ان يقال ان العموم الحاصل من الكلام في موضع
النفي ضروري لغة لا شرعا بخلاف المقتضي فانه ضروري شرعا لا لغة فلا يرد
ما اورده من قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب من جنابة
او غيرها لم يصدق عندنا لما قلنا ان المقتضي لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه ولو قال
ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر فلم يسم الفاعل حيث بني الفعل للمفعول
ونوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا لم يصدق عندنا لان الفاعل غير ملفوظ
وانما ثبت بطريق الاقتضاء ولا عموم لما ثبت كذلك فلا تصح نية التخصيص فيه بخلاف
قول الرجل ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة فانه يصح نية التخصيص فيه لان الفاعل
ملفوظ وبخلاف قوله ان اغتسلت غسلا ثم عنى به الاغتسال عن الجنابة فانه يصدق
لان الغسل اسم لفعل وضع له من جهة اسبابه وقد ذكره منكرا في موضع النفي
لما سبق ان موضع الشرط كموضع النفي فصحت نية التخصيص فيه فاذا نوى سببا دون
سبب صدق قال رحمه الله وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضي وبين
المحذوف الى قوله لا النقله اقول قد يشكل على بعض السامعين الفرق بين المقتضي
والمحذوف لكون المقتضي يشاكل المحذوف من حيث ان كلا منهما من باب الاختصار
وتصحيح الكلام ولهذا الحق القاضي الامام ابو زيد الدبوسي والقاضي الامام ابو جعفر
محمد بن الحسين الاسروشني ومن تابعهما رحمهم الله المحذوف بالمقتضي وسووا بينهما وهو
المختار وذهب المصنف واخوه صدر الاسلام البزدوي والامام شمس الائمة
السرخسي رحمهم الله الى الفرق بينهما وهو المعتبر اذ المحذوف غير المقتضي فان من عادة اهل
اللسان حذف بعض الكلام للاختصار عند قيام دليل على المحذوف وثبوت المحذوف
غير المقتضي فان من عادة من هذا الوجه انما يكون لغة وثبوت المقتضي انما يكون شرعا

لا لغة

لا لغة فصح الفرق بينهما واية الفصل وعلامته ان الذي اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء
اي المقتضي بطريق ذكر المصدر وارادة اسم المفعول كنسج اليمن بمعنى منسوجه واذا كان
غير الملفوظ به محذوفا فاذا قدر مذكورا انقطع الحكم عن المقتضى المذكور وذلك مثل قوله تعالى واسأل
القرية فان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لعدم الشبهة اذ لا شبهة في ان السؤال
عن الاهل لا عن القرية اذ السؤال للتبيين فينصرف الى من يتحقق منه البيان وهو الاهل
لكون السؤال مفيدا الا الى من لا يتحقق منه البيان وهو القرية واذا كان كذلك فيكون
فيما بقي من الكلام دليل على الاهل فصح الحذف لان الحذف انما يجوز في مثل هذا اي فيما اذا لم
يكن فيه شبهة لثبوت ذلك المحذوف اما اذا كان فيه شبهة فلا يصح الا ترى انه حين
ذكر الاهل انتقلت اضافة السؤال عن القرية الى الاهل بدليل ان اعراب القرية
يتغير من النصب الى الجر اذا قيل واسأل اهل القرية والمقتضي لتحقيق المقتضي لا لنقله وابطاله لان
المقتضي انما ثبت لتصحيح المقتضي فكيف تبطل وينتقل عما اريد به لصحة المقتضي ولو انتقل
لكان نقضا للاصول فان قيل في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم المخاطب مامور باعتاق
عبده وعند اثبات المقتضي انه لا يعتق عبد نفسه بل يعتق عبد الامر فقد غير ثم
الملفوظ وهو المقتضي ونقلتم الحكم عنه بواسطة الاقتضاء قلنا ما غيرنا الملفوظ بل قررناه
فانه يقول المامور عند الامتثال اعتقت عبدي عنك فيكون مؤتمرا للامر حتى لو
قال ملكت عبدي منك ثم اعتقت عنك لا يصح عن الامر بل كان مبتديا فوقع العتق
عن نفسه والحاصل ان الفرق بين المقتضي والمحذوف من ستة اوجه الاول ان المحذوف
ثابت لغة والمقتضي ثابت شرعا كما ذكره المصنف رحمه الله لانه ذكر احد الطرفين قصدا
حيث قال وهو ثابت لغة واشار بذلك الى ان المقتضي ليس بثابت لغة وانما ثبت
شرعا وكانه راعى صيغة الاكتفاء الثاني ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم عن
المنصوص المقتضي والمقتضي اذا قدر مذكورا لا ينقطع عن المذكور واذا كان كذلك
كان المحذوف محولا والمقتضي محققا وكم من فرق بين المحول والمحقق الثالث ان المحذوف
له عموم بالاتفاق لثبوته لغة والمقتضي لا عموم له عندنا لانه ليس بثابت لغة الرابع انه
لم يشترط في المحذوف انحطاط رتبته عن رتبة المذكور الا ترى ان الاهل ليس بتبع للقرية
وشرط ذلك في المقتضي الخامس ان المقتضي تبع للمنصوص لانه اوجبه واقتضاه شرعا
لصحة نفسه فيكون مفعول فعل النص والمحذوف وما ثبت حكما للنص بل باظهار المتكلم
واذا لم يثبت بالنص لا يكون تبعا له وهذا قريب من الوجه الرابع السادس

٢٤٢

ان المنصوص المقتضي مع المقتضي مراد من المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم والمحذوف
هو مراد المتكلم دون المذكور الا ترى ان المراد من قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل دون القرية
قال [redacted] رحمه الله ومثله قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان الى قوله لكان
شرعيا اقول [redacted] مثل المحذوف قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه فانه لما اشكل ظاهره لكون الخطا والنسيان متحققين غير مرفوعين
كان الحكم مضمرا محذوفا وجعلنا الحديث على ما يعود لو حمل على ظاهره لادى الى الكذب وانه لا يجوز
وانما قلنا ان الحكم محذوف لانه اذا ظهر هو انتقل الفعل وهو رفع عن الظاهر وهو الخطا الى لفظ
الحكم وهذا دليل على ان الحكم محذوف لا مقتضى وقال الشافعي رحمه الله الحكم يعم حكم الدنيا والاخرة
لانه محذوف او مقتضى ولكل واحد منهما عموم عنده ولهذا لا يقع طلاق الخاطي والمكره ولا
يفسد الصوم بالاكل مكرها وعندنا سقط عموم هذا الخبر حتى يراد به الاثم لان
الحكم بمنزلة المشترك لاختلاف الحكمين ولا عموم للمشترك عندنا وانما صرفناه الى الاثم
لانه مراد بالاجماع والحاجة ترتفع به ويصير الكلام مفيدا فيكون معتبرا في حكم الدنيا
وفي قول المصنف رحمه الله كان الحكم مضمرا محذوفا اشارة الى انه لا فرق بين المضمر
والمحذوف وقد فرق بعضهم بان المحذوف هو الذي لا يبقى له اثر في اللفظ نحو قوله تعالى
واسأل القرية والمضمر ما يبقى له اثر فيه نحو ناقة الله وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال
بالنيات من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضي فانه لم يسقط عموم هذا الحديث من جهة الاقتضا
لانه لو صرح بالمحذوف لتغير المذكور بل لان المحذوف هنا وهو الحكم من الاسما المشتركة
على ما مر في موضعه ولا عموم للمشترك عندنا فسقط العموم لهذا والذي حذف للاختصار
وهو ثابت لغة كان عاما بالاتفاق اذا كان في محل يحتمل العموم لان الاختصار احد طريقي
اللغة فيثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الطريق الاخر وهو التطويل لكنه اذا لم يمنع
منها مانع وقد وجد هنا مانع وهو ما سبق ذكره ان المحذوف وهو الحكم من الاسما
المشتركة ولا عموم عندنا للمشترك وقوله فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبل
الاقتضا احترازا عن قول القاضي الامام ابي زيد رحمه الله فانه جعل سقوط عموم هذا
الحديث من قبل الاقتضا حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات
ليس المراد عين العمل فان ذلك يتحقق بدون النية وانما المراد الحكم ثبت ذلك
بمقتضى الكلام كذا حكى الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله قول القاضي ثم قال
شمس الايمة رحمه الله وعندي ان هذا سهو من قائله فان المحذوف غير المقتضى لما ان

ثبوت

ثبوت المحذوف انما هو لغة وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة وقوله فاما
الاقتضا متعلق بقوله وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة والمقتضى
ثابت شرعا لضرورة تصحيح الكلام مثل تحليل الميتة في حالة المخمصة فانه لضرورة بقا النفس
الشريفة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلا يزيد على الضرورة ولا ضرورة
في ثبوت عموم المقتضي فلا يثبت ذلك فيه فان قيل يشكل هذا بما اذا كانت الحرة تحت عبد
فقالت لمولاه اعتق عبدك عني بالف فقبل المولى واعتقه فسد النكاح وفساد النكاح
امر وراء حكم المقتضي الذي يثبت بطريق الضرورة وهو التمليك قلنا فساد النكاح ما جاء
من عموم المقتضي لكن تملك احد الزوجين الاخر يوجب فساد النكاح من ضرورات التمليك
فلذلك ثبت لثبوت الملك الذي ثبت من المقتضي وهو التمليك ولاجل ان المقتضي لا عموم له
قلنا في من قال لامراته انت طالق ونوى به الثلاث انه تبطل نيته لان المذكور هو طالق
نعت المراة والطلاق الواقع مقدم على هذا النعت بطريق الاقتضا تصحيحا للكلام اذ وصفها
بالطلاق من غير سابقة وقوع الطلاق عليها كذب لانها غير موصوفة به قبل ذلك فكان هذا
القول كذبا في اصله كقولك للقايم انت جالس لكن المقتضي لا عموم له لكونه غير ثابت لغة بل
شرعا ضرورة ولا ضرورة في وصف العموم والنية انما تعمل في الملفوظ والملفوظ
ههنا هو المراة باوصافها من كونها طالقة وجالسة وحسنا ونحو ذلك لان ذكر الموصوف
ذكر للصفة لكون الصفة لا تنفصل عن الموصوف والمراة بجميع اوصافها من كونها ليست
باسم للطلاق ولا للفعل ايقاع الطلاق الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو
الوقوع فلم يكن شي مما ذكرنا ثابتا لغة واذا كان كذلك فقد نوى عموم ما لم يتكلم به
وهو الطلاق الثابت بالاقتضا والعموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فلغت نية الثلاث
وانما قلنا ان المصدر وهو الطلاق غير ثابت لغة لان النعت وهو الطالق يدل على المصدر
الثابت بالمنعوت لغة كقولك فلان جالس فانه يدل على المصدر الثابت به وهو الجلوس
ليصير وصف المتكلم المراة بالطالق ونحوه نبا على المصدر الثابت في الاخبارات فاما ان يصير
الوصف ثابتا بالواصف في الانشات نحو انت طالق تصحيحا لوصفه فامر مشروع غير
لغوي فلا يقبل فيه العموم الا ترى ان المصدر هنا ما قام بالموصوف بل بعبارة الواصف
فكان الوصف لغة لغوا كمن قال لجالس هو قايم فان المصدر لم يكن قايما بالموصوف ولان المقتضي
لا يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق فانه متاخر عن اصل الطلاق فانه اذا قال لامراته
زوري اباك ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذهابا لا محالة

...ذلك بمنزلة اذ هي حتى تعمل نية الطلاق ولان ادراج الطلاق لضروره تصحيح ...ا
اللفظ شرعا لئلا يكون كاذبا كما تربانه والضرورة ترتفع بالواحده فلا تصح نية الثلاث لما عرف ان
الحكم لا يثبت الا بقدر المثبت والثابت هنا هو الضروره فكان الطلاق مقدرا والواحد يبقى على العدم
لم تصح نية الثلاث لان النية لا تتحقق في المعدوم وكذلك هو مرتب للبناء على مصدر سابق تصحيحا للكلام
وكذا هذا الترجيح في طلقتك لانه لغة اخبار عن فعل وجد فيما مضى من قبل المتكلم فانه لم يطلقها قبل
كان من طريق اللغة كذبا واما اذا اثبت المصدر بهذا اللفظ ليصح هذا القول من غير وجود في الماضي
فكان اقتضا شرعيا لا لغويا فكان ثابتا ضرورة ولا ضروره في الثلث فلا يثبت به الثلاث
فان قيل الضروره انما تتحقق في قوله انت طالق وطلقتك ان بقي كل منها اخبارا واما اذا كان
للانشا فلم تثبت هذه الضروره فلم يكن اقتضا فوجب ان تصح نية الثلاث قلنا في الانشا
ايضا لا تثبت نية الثلاث لان الانشا بمنزله فعل الجوارح اذا كان واحدا لا يكون متعددا الا ترى
ان ضربة واحدة لا تكون ضربات بالنية فكذا هنا او نقول ههنا حقيقة الاخبار باقيه مع
كونه انشا بل الاخبار فيه هو الاصل حتى انه اذا كان للرجل امراتان احداهما مطلقة والثانيه
منكوحه فقال احداكما طالق لا تطلق المنكوحة لانصراف خبره الى المطلقة قال ——
واما البائن وما يشبه ذلك فقيل طالق الى قوله فيصير العدد اصلا اقول —— هذا جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال ان الزوج اذا قال لامراته انت باين تصح نية الثلاث فيه
وان كانت البينونه ثابته بطريق الاقتضا لان الخبر يستدعي وجود المخبر عنه كما قررتم في قوله
انت طالق والمقتضى لا عموم له فينبغي ان لا تصح نية الثلاث في انت باين كما لا تصح في انت طالق
والمقتضى لا عموم له فينبغي ان لا تصح نية الثلث في انت باين كما لا تصح في انت طالق وتقرير الجواب
ان البائن وما يشبهه من الفاظ الكنايات مثل طالق من حيث انه نعت فرد يقتضي ما وقع
من البينونه لكن البينونه الثابتة تتصل بالمراة في الحال ولاتصال البينونه بها وجهان
احدهما انقطاع يرجع الى ملك الزوج وهو البينونه الخفيفه اذ الملك ينقطع عن الزوج في الحال
وبعد الحرمة عليها ووطيها لكن الاصل باق ولهذا كان محل البينونه الخفيفه الحل العارض بنكاح
جديد والاخر انقطاع يرجع الى الحل فان الحل الثابت للزوج ينقطع به وهذا هو البينونه
الغليظه ولهذا كان محل البينونه الغليظه الحل الاصلي بنكاح الزوج الثاني لا العارض بنكاح
الزوج الاول واذا كان كذلك فتعدد المقتضى وهو انت باين تعدد المقتضى
وهو البينونه على الاحتمال فان البينونه نوع اي حقيقة وغليظه وكل منهما يحتمل
ان يكون مقتضى هذا اللفظ وهو انت باين فاذا نوى الثلاث فقد عين البينونه عن

الحل الاصلي فصح التعيين واذا لم ينو شيئا تعين المقتضى الادنى وهو البينونه عن
الملك وليس ذلك من عموم المقتضى في شي بل تعيين لاحد المقتضيين وعند صحة نية البينونه
الغليظه يثبت العدد ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان واما طالق فانه
لا يتصل بالمراة في الحال وان كان الطلاق وافعا لان حكم الطلاق في ملك النكاح وهو رفع القيد
وانقطاع الملك معلق بالشرط وهو انقضا العدة اذ المراة بعد الطلاق قبل انقضا العده
ليست بمرفوعة القيد بالاتفاق اما عندنا فظاهر لحل الوطي وجريان الارث والتمكن من
مراجعتها على كره منها واما عند الشافعي رحمه الله فلعدم اشتراط الولي وبعد انقضا العدة
هي مرفوعة القيد بالاتفاق فكان دفع القيد معلقا بالشرط المذكور والمعلق بالشرط عدم
قبل وجود الشرط وحكم الطلاق في قطع الحل معلق بكمال العدد وهو الثلاث واذا كان كذلك فلا
يتصل الطلاق بالمراة في الحال انما حكم الطلاق في الحال انعقاد العله موجبة للحكم في اوانه
وانعقاد العله غير متنوع لانه في نفسه انعقاد لا غير كالرمي فانه ينعقد علة ولا تتنوع وانما
تتنوع اثاره ولو صار انعقاد العلة للحال بواسطه العدد لانه لا ينقطع الحل الا بكمال العدد
فيكون المتنوع شيا اخر لا نفس انعقاد العله ويصير العدد حينيذ اصلا في التنوع فلا يصح
اثباته بطريق الاقتضا لما عرف ان ما كان اصلا لا يثبت اقتضا اذ المقتضى تبع فلو جعل اصلا
لادى الى جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وانه لا يجوز لانه قلب الاصول وعكس المعقول (٢٤٤)
قال —— رحمه الله واذا قال لامراته طلقي نفسك صحت نية الثلاث الى قوله فيقدر
به مكان دون مكان اقول —— هذا ايضا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
ان الرجل اذا قال لامراته طلقي نفسك ونوى الثلاث تصح نيته مع ان الطلاق فيه ثابت
اقتضا لان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير ذلك فانه لو قال طلقي نفسك طلاقا كان المعنى
على ما كان من غير تغيير واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء وجب ان لا تصح نية الثلاث فيه
لان المقتضى لا عموم له وتقرير الجواب ان المصدر ههنا ثابت لغة لا شرعا اذ الامر ماخوذ
من فعل مستقبل اي مضارع وانه وضع لطلب الفعل لغة وطلب الفعل انما يتصور في حق
المستقبل لا في حق الماضي فكان قوله طلقي مختصرا من الكلام المطول وهو اطلب منك فعل
التطليق وفي المطول المصدر مذكور لغة فكذا في المختصر لانه بعينه المطول على ما ...
الافعال نحو اضرب واجلس اي اضرب ضربا واجلس جلوسا فصار المصدر ههنا مذكورا
لغة فاحتمل كل الثلاث واقله لكونه اسم جنس فيحتمل العموم والخصوص كساير اسما
الاجناس من القيام والقعود وغير ذلك فانها تحتمل القليل والكثير والخصوص والعموم

والذي ذكر انما يتحقق بالنية. والحاصل ان الطلاق هاهنا محذوف لا مقتضى عام بلا خلاف واما قوله ان المذكور
لا يتغير عند التصريح به فكان ثابتا اقتضا قلنا لا نسلم عدم التغير فان ذكر المصدر يفيد
تاكيدا ولهذا يقال له المصدر المؤكد عند النحاة وعدم ذكره لا يفيد ذلك فاذا ذكر المصدر
تغير المقتضى فلا يكون من باب الاقتضا بل من باب الحذف واذا كان كذلك فاذا نوى الثلاث
عملت نيته لانه من محتملات كلامه واذا نوى ثنتين لم تعمل لان صيغة كلامه لا تحتمل العدد واما
قوله طلقت فهو عبارة عن نفس الفعل وانشايه شرعا لا انبا على طلاق موجود في الزمان الماضي
لانه لم يطلقها قبل ذلك فلو جعل اخبارًا عن امر ماض لكان كذبا كما اذا قلت ضربت ولم يسبق
منك ضرب لا يمكن جعله اخبارا عن امر ماض ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة
والقصد لانه جعل انشا شرعا فصار كسائر افعال الجوارح الا ترى ان الخطوة لا تصير خطوتين
بالقصد وكذا الضربة تستحيل ان تكون ضربتين بالعزيمة ولذلك اذا ضربك سوطا ونوى
سوطين لا تصح نيته بالقصد فكذا اذا قال طلقت ونوى الثلاث لا تصح او نقول ان الطلاق
بقوله طلقت يقع انشا شرعا ضرورة تصحيح اللفظ والتصحيح يحصل بواحده فلا ضرورة
في الثلاث ونظير قوله طلقي نفسك في ان المصدر ثابت لغة لا اقتضا ان خرجت فعبدي حر
ونوى فيه الخروج الى السفر لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة لكون المصدر جزا من الفعل الذي هو
الحدث والزمان فكان ذكر خرجت ذكر الخروج لغة لا اقتضاء فصحت نية السفر وقيل ان
الخروج وان ثبت اقتضا لكنه متنوع في نفسه الى مديد وقصير ولهذا اختلف الاسم والحكم كالتصير
فصح التعيين ديانة لا اقتضا لانه تخصيص بمنزلة البينونة الثابتة اقتضا فانها تحتمل التنويع
لا التخصيص وكما اذا حلف لا يتزوج ونوى رومية او حبشية يصدق ولو نوى امراة
بعينها لا يصدق لان الاول نوع بخلاف الثاني واما المكان فثابت بطريق الاقتضا لا بطريق
الصيغة فلم تعمل نية التخصيص فيه بخلاف نية السفر في قوله ان خرجت فان السفر نوع
من انواع الخروج فكان ثابتا باعتبار صيغة كلامه فعملت نيته ولهذا لو قال ان ساكنت فلانا ونوى
المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته قال رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا
الى قوله مثل النكاح المعقود قصدا قوله هو جواب عما يقال اذا حلف رجل لا يساكن
فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد بغير عينه انه تصح عنده النية مع ان المكان ثابت بطريق
الاقتضا والمقتضى لا عموم له فيرد نقضا وتقرير الجواب انه لا يلزمنا هذا لان تعيين
المكان لغو ولهذا اذا نوى بيتا بعينه لا تصح نيته وانما تصح نية جمل البيوت وهي ان ينوي
بيتا واحدا منها من اجل الكلام اذا ابهم والمجمل جمل محله لان هذا الفعل فيه وهي نية المساكنة

في بيت واحد منهم راجع الى تكميل فعل المساكنة لان المساكنة مفاعلة وهي انما تتحقق بين اثنين على
الكمال اذا جمعهما بيت واحد وانه قلما يتفق وتحقق لما ان الاصل هو انفراد المسكن حتى لو جمع الموتى
او الشهدا وتعدد افراد القبر لكل واحد منهم يكونون في قبر واحد ولكن بعد بينهم حاجز حتى
يتحقق الانفراد كذا ذكر الامام بدر الدين الكردري رحمه الله واذا كان كذلك فالمطلق من المساكنة
عرفا في دار واحده واعمها في بلده واحده واتمها في بيت واحد فكانت المساكنة تتنوع الى نوع
تام كالمساكنة في بيت ووسط كالمساكنة في دار وناقص كالمساكنة في بلده وقال الامام بدر الدين
الكردري مطلق المساكنة يقع على موطن يجمعه مفتاح خاص كالدار اما المحلة والمدينة فلا لان المفتاح
فيها واذا كانت المساكنة متنوعه فالنية ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة الكلام
بخلاف تعيين المكان ثم المساكنة في بيت واحد لما كانت اكمل واتم ينبغي ان تقع اليمين عليها
بدون النية لكنا نقول عند الاطلاق لا تنصرف اليمين اليه وانما تقع على الدار لان هذا
النوع من المساكنة قاصر بالنسبة الى المساكنة في بيت واحد اذا المصدر وهو المساكنة ثابت
لغة فصح تكميل المساكنة بالنية وكذا قوله ولا يلزم عليه رجل قال الصغير الى اخره جواب عن
سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم ان المقتضى لا عموم له لانه ضروري واذا قال رجل
لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت المقر فصدقته في النكاح وادعت ميراثها
منه بالنكاح وانها معروفة بالحرية وبكونها ام الصغير انها تاخذ الميراث استحسانا ومعلوم
٢٤٥ انه ما ثبت الفراش بينهما الا بمقتضى دعوى النسب اذا النكاح ثبت بينهما الا بمقتضى دعوى
النسب اذ النكاح ثبت بينهما بمقتضى النسب فكان ثبوت الفراش كثبوت البيع في قوله اعتق
عبدك عني بالف درهم من حيث كونهما ثابتين بطريق الاقتضا فلو كان المقتضى ضروريا لوجب
ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي
عن شبهة وبملك اليمين واذا ثبت النسب والميراث جميعا ثبت ان للمقتضى عموما وتقرير
الجواب ان المقتضى وهو النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الميراث والى نكاح لا يجلبه لانه متنوع
البائن البينونة بقطع الملك والى بينونة بقطع الحل وكما تنوعت المساكنة الى كاملة وقاصرة بل
نكاح مشروع يوجب الارث على ما عليه الاصل بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
واذا كان كذلك فيصير النكاح المقتضى في حال بقائه مثل النكاح المعقود عليه قصدا اذا ثبت
بالاقتضا كالثابت بالنص فيجعل النكاح المذكور باقيا لا باعتبار دليل مبقي بل لعدم المزيل
ان النكاح بينهما منتهي بالوفاة وانتهاؤه بها سبب لاستحقاق الميراث فلذلك تاخذ الميراث
الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله في الجواب عن هذا السوال ان ثبوت النكاح هنا

النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد الا بولد ووالده فالتنصيص على
الولد تكون تنصيصا على الوالد والوالده دلاله بمنزله التنصيص على الاخ فانه كالتنصيص على اخيه
اذ الاخوه لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلاله النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة
ثم المسلة مصوره فيما اذا كانت الام معروفه بالحريه وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين
لذلك وضعا وعاده فيكون الاقرار به اقرارا بالنكاح الصحيح هو المتعين كذلك دلاله وجعل
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشاره لا بالدلالة ولا بالاقتضا
ثم قال وهذه اي الاشاره والدلاله والاقتضا حدود متشابهة ما يميز بينها الا الفهم المتقن
ولا يرد على ما نحن فيه نكاح المسلم الكتابيه فان ذلك لا يوجب الارث لانا نقول ان ذلك ليس
باصل لان الكفر من العوارض وهي لا تدخل تحت القواعد فان قيل النكاح الفاسد غير موجب
للارث مع انه احد نوعي النكاح عند ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الاذن بالنكاح ينتظم
الفاسد والصحيح عنده فعلم بهذا ان النكاح يتنوع الى نكاح يوجب الارث والى نكاح
لا يوجبه قلنا انما تناولهما عنده ذلك لاطلاق لفظ النكاح في الاذن واللفظ المطلق
يجري على اطلاقه وفيما نحن فيه ليس فيه لفظ حتى يثبت فيه اطلاق اللفظ بل يثبت النكاح
ضروره ثبوت المقتضي فلذلك انصرف ذلك النكاح الثابت بطريق الاقتضا الى ما هو
المعهود في الشرع لا على الاطلاق والتعميم والنكاح المعهود في الشرع هو النكاح الذي
يوجب الارث وهو النكاح الصحيح لا الفاسد قال رحمه الله والثابت بدلالة
النص لا يحتمل الخصوص ايضا الى قوله فيصلح ان يكون ناسخا اقول الثابت بدلالة
النص لا يحتمل التخصيص كالثابت بمقتضى النص لان الثابت بدلاله النص ثابت بمعنى
النص ومعنى النص اذا ثبت عله لا يحتمل ان يكون غير عله لئلا يودي الى التناقض لان الشارع
اذا جعل شيا دليلا وامارة لم يصح ان لا يكون كذلك اذ يصير كانه قال هو دليل على
الحكم شرعا وليس بدليل وهذا تناقض ظاهر وكل قول يودي الى نسبه التناقض الى
الشرع فهو باطل لان التناقض اماره الجهل والسفه ونسبتهما الى الشرع محال الا ترى
انه لما ثبت بدلاله النص ان الايذا هو العله لحرمه التافيف والايذا شي واحد وان تعدد
محاله استحال ان لا يكون عله لانه يودي الى التناقض ولانه لو جاز تخلف الحرمة عن الايذا لكان
ذلك اما ان كان زعم كون الايذا عله للحرمه والحكم لم يترتب عليه وانه لا يجوز لان العله فرع
النص والنص ليس بموجب للحكم في المخصوص فلو كان المعنى الذي هو فرع النص موجبا للحكم
في المخصوص للزم مخالفه الفرع الاصل وانها لا تجوز ولان النص اذا لم يكن موجبا مع قوته

فاولى

فاولى ان لا يكون الفرع موجبا واما ان لا يكون الايذا عله للحرمه وانه لا يجوز ايضا لان
الايذا شي واحد فلا يقبل وصفين متضادين فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا من باب تخصيص
العله حتى لا يلزم التناقض فان معنى تخصيص العله فيه موجود وهو ان توجد ايذاه بتمامها ولا
حكم لها ولما لم يكن لدلاله النص حكم في بعض المواضع يكون حينيذ تخصيص العله وقد قال بجوازه
بعض مشايخنا قلنا لا يستقيم ذلك لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وذلك انما
يكون في الصيغة والحكم في دلاله النص بمعنى النص لغه لا بصيغته وبعد ما كان معنى النص متناولا له
لغه لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض
وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واذا لم يعترض دليل يوجب النسخ ومع ذلك لم يوجب الحكم في محل اخر
يكون تناقضا ويويد ذلك ان القاضي الامام ابا زيد الدبوسي رحمه الله ممن جوز تخصيص العله
وقد رد احتمال التخصيص في دلاله النص فثبت بذلك ان تخصيص العلة تغاير تخصيص
دلاله النص ولان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وفي الحكم الثابت بدلاله النص اللفظ
معدوم فلم يكن فيه العموم ولما لم يكن فيه العموم لم يكن فيه التخصيص لان التخصيص انما يتحقق
في الحكم الذي ثبت باللفظ العام فان قيل اشتراط الطهاره في المكان للصلاه ثبت بدلاله النص ومع
ذلك صار مخصوصا بقدر الدرهم وما دونه قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص الحكم الثابت بدلاله النص
بل هذا من قبيل اثبات حكم دلاله النص على وفاق الحكم الثابت بعباره النص وهو طهاره الثوب فان
٢٤٦ خصوص الطهاره بقدر الدرهم وما دونه ثبت اولا في الثياب حتى اذا كانت النجاسه بقدر الدرهم
وما دونه في الثوب لا يمنع جواز الصلاه فكذا في المكان على وفاق ذلك واما الثابت باشاره النص
فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص ايضا واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما يقع الاشاره اليه من غير ان يكون سياق الكلام
له فهو زياده على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
والاصح انه يحتمل الخصوص وهو اختيار الامام شمس الايمه السرخسي واختيار المصنف رحمه الله
لان الثابت بالاشاره مثل الثابت بالعباره لكونه ثابتا بصيغه الكلام والعموم باعتبار الصيغة
والصيغه موجوده في الاشاره فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت بالاشاره
وصوره ذلك كما قال الشافعي رحمه الله ان الشهيد لا يصلى عليه باشاره عموم قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم حيث سماهم الله تعالى احيا والايه سيقت لبيان علو
درجات الشهدا الله تعالى ولا صلاه على الاحيا ثم لما اوردنا عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى على حمزه رضي الله عنه حين استشهد سبعين صلاة قال في جوابه خصت تلك الاشاره في

حته فبقيت علي عمومها في حق غيره ثم تاويل تكرار صلاه الجنازة عندنا انه كان موضوعا بين
يديه فيوتي بواحد واحد فيصلي عليه رسول الله صلي الله عليه وسلم فظن الراوي انه صلي الله عليه
وسلم صلي علي حمزه رضي الله عنه في كل مرة فقال صلي سبعين صلاه اعلم ان صوره تخصيص الاشاره عزيزه
الوجود جدا فاحفظها واحكمها قال ـــــ رحمه الله ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر
الي قوله وتاره دلاله اقول ـــــ لما فرغ رحمه الله من بيان ما لا خلاف لاحد في صحته من الاستدلالات
الاربع المذكوره شرع في بيان ما اختلفوا في صحة الاستدلال به فقال ومن الناس من عمل في النصوص
بوجوه اخر اي غير الاربع المذكوره وهي فاسده عندنا صحيحه عند بعض ومجموع تلك الوجوه خمسه
منها ما قال بعض اهل الحديث وقيل انه قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وقيل انه قول الشافعي ان
التنصيص علي الشي باسمه العلم يدل علي الخصوص وقطع الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه
في الحكم واراد واباسم العلم اسم العين بحيث لا يدل علي صفه اصلا سوا كان علما او اسم جنس كالما لا
العلم المصطلح بين النحاه قالوا نظير ذلك قوله صلي الله عليه وسلم الما من الما اي الغسل من المني
فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص من ذلك حتي استدلوا علي نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال وهو ان يجامع ثم يفتر فلا ينزل يقال كسل الفحل ومعناه ذا كسل كذا في الفايق
وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن التنصيص موجبا للتخصيص ونفي غيره لما صح الاستدلال
به ولان الشارع لما خص بعض الاعيان بالذكر ونص عليه باثبات الحكم دل ذلك علي كونه مخصوصا
بذلك الحكم والا لا يكون في التخصيص فايده وخلو كلام الشارع صلي الله عليه وسلم عن الفايده مستحيل
قلنا هذا فاسد فان مثل ذلك كثير في الكتاب والسنه من غير دلاله علي التخصيص من ذلك قوله
تعالي منها اربعه حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم فان الله تعالي حرم الظلم
في هذه الاشهر الحرم وموجب ما ذكروا انتفا حرمه الظلم في غير هذه الاشهر وليس كذلك
فان الظلم حرام في كل وقت وزمان باجماع الامه ومن ذلك قوله تعالي ولا تقولن لشي اني
فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فان ذلك لا يدل علي تخصيص الاشيا بالغد دون غيره من الاوقات
في المستقبل ومن ذلك قوله صلي الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من
الجنابه فان ذلك لا يدل علي التخصيص بالجنابه دون غيرها من اسباب الاغتسال ولانه يقال
لهذا القايل ان اردت بما قلت ان هذا الحكم وهو وجوب الاغتسال غير ثابت في غير
المسمي وهو الاكسال بهذا النص فلا نزاع لنا فيه لان عندنا حكم النص لا يثبت في غيره بالنص
بل يثبت بعلة النص ومعناه وان عنيت به ان هذا الحكم لا يثبت في غير المسمي بسبب كون النص
ما نعا ثبوته فيه فهذا غلط ظاهر ما نعا ثبوته فيه لان دلاله الالفاظ علي المسميات بحسب

التاول

التاول والنص لم يتناول غير المسمي اصلا لكونه ساكتا عنه فكيف يمنع الحكم عن غير
المنصوص الا تري ان حكم النص لا يخلو عن ان يكون نفيا او اثباتا والاثبات لا يثبت بدون التاول
فكذا النفي بدونه ولان النص ورد لايجاب الحكم في المسمي فكيف يوجب نفي الحكم وهو ضده
عن غيره وذلك لان الثبوت مع الانتفا ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان
واحد كالحركه والسكون والسواد والبياض فما يوجب البياض لا يوجب السواد وان
كان في محلين فكذلك الثبوت والانتفا فان قيل يشكل علي الامر مع النهي فان الامر بالشي
يقتضي كراهه ضده مع انه لم يتناول الضد وان النهي عن الشي امر بضده والمضاده بين
الامر والنهي كالمضاده بين النفي والاثبات قلنا ان الامر يوجب المامور به قصدا علي المكلف
فيقتضي وجوده ولو كان ضده مباحا لما اشتغل به لانه يفوت المامور به فلذلك جعلناه
مقتضيا كراهة ضده واما الاثبات في صوره فيستغني عن اثبات النفي في مواضع اخر
وان النهي عن الشي محتمل ان يقتضي في ضده اثبات سنه تكون في القوه كالواجب علي ما هو
المختار عندنا علي ما سيعرف لا انه امر بضده فان قيل النكاح يثبت الحل في المنكوحه والحرمه في
امها مع ان لفظ النكاح لم يتناول امها لا بالنفي ولا بالاثبات قلنا يثبت حرمه الام بنص
٢٤٧ اخر وهو قوله تعالي وامهات نسايكم وبهذا ايضا خرج الجواب عن سوال من سال بان النكاح
مثبت للحل في حق الزوج ومثبت للحرمه في حق غير الزوج لان حرمه غير الزوج ثبتت بنص
اخر وهو قوله تعالي والمحصنات من النسا ولان الفقها رحمهم الله قد اجمعوا علي جواز تعليل
النصوص لتعديه الحكم منها الي الفروع ولو كان لخصوص الاسم اثر في منع الحكم في غير المنصوص
لكان التعليل باطلا لانه حينيذ يكون ذلك قياسا علي مضاده النص ولان النبي صلي الله عليه وسلم
بين الربوا في الاشيا السته باسما الاعلام كالحنطة والشعير وهذا نص معلول باجماع القايسين
فالتنصيص باسم العلم ان اوجب التخصيص فان جازت تعديه حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس علي
النص بالضروره وان لم يلزم انسداد باب القياس وانه مفتوح باجماع القايسين ثم ان من لا يجوز
العمل بالقياس انما لا يجوزه لاحتمال الخطا فيه لا لان النص منع منه فكان اجماعا ان التخصيص بالعلم فاسد
واما الجواب عن قولهم ان الانصار رضي الله فهموا التخصيص من قوله صلي الله عليه وسلم الما من الما حتي استدلوا
به علي نفي وجوب الاغتسال بالاكسال فهو ان الاستدلال منهم انما كان بلام التعريف التي
هي لاستغراق الجنس وتعريف الجنس ههنا لا باسم العلم ونحن نقول به فان عندنا يستغرق
هذا الكلام جميع صور وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الما دون الحيض والنفاس فان وجوب
الغسل فيها لا يتعلق بعين الما بل باننقضا الحيض والنفاس اد المسلمون اجمعوا علي وجوب الغسل

على الحايض والنفسا اذا انقضى الحيض والنفاس واذا كان كذلك فوجب القول بانحصار وجوب
الغسل الذي يتعلق بعين الما بالما وهذا انما تول بموجب العله غير ان الما يثبت مره عيانا كالانزال ويثبت
تارة دلالة كالتقا الختانين لما عرف ان الشي اذا تعسر الوقوف عليه يقام سببه مقامه كالنوم
مضطجعا انه يقام مقام الحدث ويكون انتقاض الطهارة مضافا الى الحدث لا الى النوم كذلك التقا الختانين
وتواري الحشفه هاهنا فانه سبب داع الى نزول الما وبصره يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة
الما او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه فاقيم السبب الدال عليه مقامه
عند تعذر الوقوف على حقيقته فكان وجوب الغسل منضافا الى الما لا الى التقا الختانين
فكان الحكم دايرا مع الما في جميع الصور اما حقيقة واما تقديرا واما قولهم لو لم يكن الحكم مخصوصا بالمنصوص
خلا التخصيص عن الفايده قلنا لا نسلم ذلك فان هذا مجرد الدعوى ولا يصح اثبات الدعوى بالدعوى
ثم نقول بطريق التبرع فايدة التخصيص هي ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم
بها في غير المنصوص عليه لينالوا به ثواب الاجتهاد ودرجة الاستنباط ولا يحصل ذلك اذا كان النص
عاما متناولا لجميع افراد الجنس او نقول فايدته تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى
منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تفضيلا لها على غيرها مع ان الظلم حرام
في كل وقت فان قيل قد استدل اهل الحق بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يوميذ لمحجوبون على
جواز الروية للمسلمين باعتبار انه خص الكفار بكونهم محجوبين ومقتضى هذا ان المسلمين لا يكون
محجوبين والا لم يكن للتخصيص فايده قلنا نحن ما استدللنا بهذه الاية على الروية من قبل التخصيص
بل من جهة امر خارج وهو ان الكفار انما كانوا محجوبين عقوبة لهم فيجب ان يكون حال اهل الجنة خلاف
حالهم والا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستوا الفريقين في الحجب حينيذ وقد نقل عن الامام
الشيخ العلامة شمس الايمة الكردري رحمه الله ان التخصيص بالشي يدل على نفي ما عداه في الخطابات
وفي متفاهم الناس وفي الروايات والى هذا اشار الامام الجليل برهان الله والدين صاحب الهدايه
حيث قال فيها وقوله في الكتاب جاز الوضو من الجانب الاخر اشاره الى انه يتنجس موضع الوقوع
ولهذا لا يقال الميت اليهودي لا يتكلم وحكي عن البلخي رحمه الله انه كان يقول التخصيص بالشي انما لا يدل
على نفي الحكم عما عداه اذا لم يكن المنصوص عليه باسمه العلم محصورا بعدد نصا نحو خبر الربوا اما اذا كان
محصورا بعدد فذلك يدل على نفي الحكم عما عداه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص
وذلك لا يجوز فبهذه الواسطة يكون موجبا للنفي وذلك نحو قوله صلى الله عليه وسلم خمس من
الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فان ذلك
يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على النفي لما ذكرناه من المعاني

وذكر

٢٤٨

وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص فان قيل اشكل
هذا بما ذكر في النافع في الحيض وهو قوله دل هذا الاقتصار على منع الزيادة والنقصان حيث استدل
بتنصيص العدد على انتفا ذلك الحكم فيما سواه قلنا يفارق ذلك ما نحن بصدده بوجهين احدهما ان كون
الدم من الحيض او من غيره لا يهتدي اليه العقل والراي فيختص الحكم بذلك على المنصوص ولا يتعداه
والثاني ان ذكر العدد بعد الطريق وهو ذكر الحيض بلام الجنس المستغرق لافراده وابتدا العدد
من الثلاثه لا من الواحد وعده مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى العشره وسكوته عند انتهايها الا
يدل الا على انحصار الحكم في المنصوص عليه لانه حينيذ كان سكوته صلى الله عليه وسلم في موضع الحاجه
الى البيان والسكوت في بيان الحاجه الى البيان بيان كسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عند امر
يعاينه عن التغيير فان سكوته صلى الله عليه وسلم في مثل ذلك الموضع يدل على الحقيقة كالـــــــــ
ومن ذلك ما حكي عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان ذلك دليلا على نفيه
عند عدم ذلك الوصف الى قوله ولم يجب العدم عند عدمها اقول ـــــ ما سبق ذكره من الوجوه
الفاسده ما قاله الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب ذلك نفي الحكم
عند عدم الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف ويسمى هذا مفهوم المخالفه وعندنا هذا
باطل ايضا وبيان ما قاله في مواضع منها قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم
بهن فان الله تعالى علق حرمة الربيبه بسبب الدخول بامراه مقيده بوصف وهو ان تكون من نسايها
وذلك يوجب ان لا يثبت الحرمه عند عدم ذلك الوصف فلا يثبت الحرمه في ربيبة المزنيه لانعدام
الوصف المذكور وعندنا يثبت الحرمه فيها لان النص لا يوجب نفي الحكم عند عدم الوصف ومنها
قوله تعالى من فتياتكم المومنات فانه لما كانت اباحة نكاح الامه مقيده بصفة الايمان بالنص
اوجبت نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف فلا يجوز عنده نكاح الامه الكتابيه وعندنا لا يوجب ذلك
فيجوز نكاح الامه الكتابيه ومنها قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمة شاه فان ذلك
يوجب نفي الزكاه في غير السايمه عنده كانه قال لا زكوه في غير السايمه قال فانه لو لم يجعل كذلك
لوجبت الزكوه في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاه ولا تجب
الزكوه في غير السايمه باجماع بيننا وبينكم ولما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذبح ما لم يمص
اتهما ذلك اباحة ذبح ما قد مص كانه نص عليه وايضا فان هذه المسله عنده بنا على مسلة التعليق
بالشرط اذ التعليق بالشرط عنده يوجب وجود المشروط عند وجود الشرط وعدم
المشروط عند عدم الشرط ويسمى هذا مفهوم الشرط وعلى ان الوصف بمعنى الشرط وعندنا
النص يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط واما عدم الحكم عند عدم الشرط فهو باق

على ما كان قبل التعليق بيان وجه قوله ان الشرط لما دخل على الذي هو موجب للحكم اي علة له لولا الشرط
الا ترى ان قول المولى لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت الدار وبالتعليق تأخر
نزول العتق صار الشرط مؤخرا للحكم الى زمان وجود الشرط ونافيا حكم الايجاب عند عدم الشرط
فكان عمل الشرط وجود الحكم عند وجود الشرط وعدم الحكم عند عدمه وصار كأنه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وان لم تدخلي الدار فلست بطالق هذا هو المفهوم من هذا الكلام فان من يقول
ان دخل عبدي الدار فاعتقه نفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالمنصوص واجب
منطوقا ومفهوما وحينئذ يتأخر الحكم ولا ينعدم اصل السبب والوصف بمنزلة الشرط لانه لولا
الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا كما مر بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم في الابل السائمة
زكوة ولانه اذا قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا
على سبيل الوصف حتى لا يقع الطلاق بدونه وكذا قوله اعتق امتي البيضا بمعنى قوله اعتق امتي ان
كانت بيضا واذا كان كذلك فصار للوصف اثر الاعتراض على ما هو الموجب للحكم بمنزلة الشرط
فالحق الوصف بالشرط وهذا في الشرط او الوصف بخلاف العلة لان العلة لابتداء ايجاب الحكم لا
للاعتراض على ما يوجب الحكم والحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يكون عدم العلة دليلا على عدم الحكم
الا ترى ان عدم البيع لا يدل على عدم الملك فان الملك يحتمل ان يثبت بالهبة او بالارث او بالصدقة
او بنحو ذلك فصار ما ذكر من العلة بمنزلة الاسم العلم فانه للتعريف لا للتعليق والاعتراض
على ما هو الموجب واذا كان كذلك فتعلق بالعلة وجود المعلول ولم توجب العلة عدم المعلول
عند عدمها واعلم ان القاضي ابا بكر والغزالي والمعتزلة ذهبوا الى تخصيص الحكم بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وذهب مالك واحمد وابو الحسن
الاشعري وامام الحرمين وكثير من الفقها والمتكلمين ومن اهل العربية ابو عبيدة رحمهم
الله الى انه يدل على نفي الحكم عما عداه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وذهب ابو عبد الله
البصري الى انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب واردا للبيان كقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون وروده للتعليم كما في خبر التحالف مع قيام السلعة
الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد
الواحد لدخوله في الشاهدين واما في غير هذه المواضع فلا يدل ولكل فريق من الفريقين المثبتين
دلائل واجوبة غير ما ذكرت في الكتاب نذكرها ان شا الله تعالى بعد ذكر حجة اصحابنا رحمهم الله
قال رحمه الله ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم الى قوله لا
قلنا اقول قد استدل علماؤنا رحمهم الله على ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم

عداه

عداه بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت
اجورهن الى قوله وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب عدم
الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاجماع وقوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فان التقييد
بهذا الوصف لا يفيد اباحة الاكل بدون هذا الوصف وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها فانه صلى
الله عليه وسلم نذير للبشر واما المعقول فانه غاية درجات الوصف اذا كان مؤثرا في استدعا الحكم
ان يكون علة للحكم لا غاية فوقها في الاوصاف التي تتعلق بها المشروعات مثل السارق والزاني فان
الحكم اذا ترتب على اسم مشتق من مصدر كان موضع الاشتقاق علة للحكم بالاتفاق واذا كان صالحا لايجاب
الحكم كما في ضرب الجاني وقطع السارق وكما في قول الرجل لاخر طلق امرأتي لانها زانية او بذية اللسان
فان ذلك يدل على ان الجناية والسرقة والزنا والبذاءة ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف اي لا خلاف ان العلة
لا توجب نفي الحكم عند انعدامها وانما يثبت الحكم بالعلة اذا وجدت فكذا الوصف المذكور في النص يوجب
ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب نفي الحكم عند عدمه ثم العلة لا اثر لها في نفي الحكم اذا لم تكن
متحدة اما اذا كانت متحدة فلها اثر في النفي ولهذا قال محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لم يغصب فلا
يضمن وبهذا تبين ان الوصف ليس في معنى الشرط كما قاله الشافعي رحمه الله اذ الشرط لا اثر له في ايجاب
الحكم بخلاف الوصف ولئن سلمنا ان الوصف في معنى الشرط فالشرط داخل على السبب عندنا
(٢٤٩) دون الحكم فعمل الوصف عمل الشرط وعمل الشرط عندنا في منع العلة اتصالها بالمحل وبدون ذلك لا
ينعقد علة وليس عمله في منع الحكم مقصودا على ما يأتي بيانه وانا قيدنا بالمقصود لانه لما منع العلة عندنا
عن انعقادها كان الحكم ممنوعا ايضا لا محالة لان الحكم لا يثبت الا بالعلة لكن امتناع الحكم لا باعتبار ان الشرط
منعه مقصودا من غير منع العلة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله بل امتناع الحكم عند امتناع العلة فالشرط
للمنع بالاجماع اما عندنا فلمنع العلة عن انعقادها واما عنده فلمنع الحكم عن الثبوت وانما لا توجب
الزكوة في غير السائمة لان صفة العموم بمنزلة العلة اذ هي المؤثرة لوجوب الزكوة ولهذا تضاف
الزكوة اليها فيقال زكوة السائمة والواجبات تضاف الى اسبابها حقيقة او لوجود نص اخر ناف للزكوة بصريحه وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في العوامل
والحوامل والعلوفة ثم الشافعي رحمه الله ترك اصله في الوصف بانه يوجب عدم الحكم عند عدمه في
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات قيد المحصنات بالمؤمنات
والشافعي رحمه الله كما شرط في نكاح الفتيات المؤمنات ان لا يستطيع طول الحرة المؤمنة كذلك شرط
عدم طول الحرة الكتابية بل يجوز نكاح الامة مع طول الحرة الكتابية فان قيل يشكل على ما ذكرتم
قوله تعالى فمن لم يجد منكم فصيام ثلثة ايام فهذا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بالاتفاق
حتى لا يجوز للحانث ان يكفر بالصوم عند قدرته على احد الاشيا الثلاثة من الاطعام والالباس والاعتاق

وكذلك قوله تعالى فان لم تجدوا ما فتيمموا قلنا لو قلنا بعدم جواز نكاح الامه عند طول الحره
كان مفهوم النص معارضا لعباره قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ودلالة يجوز زوايضا يلزم منه تفضيل
العبد على الحر فيما اذا دفع المولى لعبده مقدارا من المهر يكفي المهر الحره فقال له تزوج من شيت جاز له ان
يتزوج الامه مع قدرته على نكاح الحره وفي التكفير بالصوم لم يرد نص يجوز الصوم عند القدره على التكفير
بالمال ونحن نقول عدم الحكم قبل وجود الشرط في التعليق لبقايه على العدم الاصلي لان التعليق بالشرط
اوجب عدمه ولا نقول انه لمنع قيام الدليل على وجود المشروط قبل وجود الشرط بل قد يوجد المشروط
قبل وجود الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم
عند عدم الشرط بدليل يوجب وجوده وعند الخصم لما كان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند
عدم الشرط كان كنص صريح يوجب عدمه قبل وجود الشرط خال عن الشرط فكان مطلقا والمقيد
راجح عنده على المطلق حتى حمل المطلق عليه اولان النص الذي يوجب وجود المشروط عام كما في
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والمعلق بالشرط خاص لانه هذا بعد افراد ذلك العام والخاص عنده
راجح على العام فيثبت حكم المعلق بالشرط لا حكم ذلك النص الذي يوجب وجود المشروط قبل وجود
الشرط وعندنا لما كان المعلق بالشرط ساكتا عن ثبوت الحكم قبل وجود الشرط يثبت الحكم قبل
وجود الشرط عند قيام الدليل وقد قام الدليل في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم على ثبوت
الحكم قبل وجود الشرط وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيثبت موجبه واما اذا لم يقم الدليل
يبقى على العدم الاصلي كما كان وفي الكفاره لم يقم الدليل فبقي على العدم الاصلي عند عدم الشرط
وكذلك الجواب في قوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا لم يقم الدليل على جواز التيمم عند وجود
الما فبقي على العدم الاصلي ثم القايلون بمفهوم الصفه استدلوا بوجوه الاول ان ابا عبيده بن سلام
كان من ايمة اللغة وقد قال بمفهوم الصفه واجيب عن ذلك بان ابا عبيده ان قال ذلك نقلا عن
ايمه اللغه كان حجه ولكنا نمنع ذلك اذ ليس في كلامه ما يدل على ذلك وان قال عن نظر فليس بحجة
واعترض على ذلك ايضا بان الاخفش كان من فضلا الادب ولم يقل بذلك الثاني انه لو لم تدل
الصفه على المفهوم لم يكن للتخصيص فايده ولو خص احاد البلغا لغير فايدة عد والاغبيا
من احاد الناس بغير فايدة كان من الشارع اولى بالامتناع وقد سبق الجواب عن ذلك وقد
اعترض على هذا الوجه بان هذا يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة لانهم قالوا لا فايده
للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الموصوف فيكون اللفظ موضوعا له ولا يستقيم
اثبات الوضع بذكر فايدته مع انه معارض بان فايدته حصول الثواب بالاجتهاد في قياس صوره
المسكوت عنه على المنطوق الثالث ان احدا لو قال الفقها الحنفيه ايمه فضلا لنفرت الشافعية

ولا موجب لنفورهم سوى فهمهم من ذلك ان تخصيص الحنفيه بالفضل يوجب النفي عن غيرهم
واجيب بانا لا نسلم ان الموجب للنفور ما ذكرتم بل الموجب لذلك هو ان تخصيص الحنفيه بذلك
يوجب القطع بفضلهم وترك غيرهم يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفور كما ينفرون من تقديم
الحنفية عليهم وان كانوا مذكورين الرابع لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مره فلن
يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين ففهم صلى الله عليه وسلم
ان ما زاد على العدد بخلافه وذلك يدل على المفهوم واعترض على ذلك بوجهين الاول
المنع من فهم ذلك لان المقصود من الايه نفي المغفره لهم لانه تعالى قال استغفر لهم او لا
تستغفر لهم الايه فعلم ان المغفره قد انتفت مطلقا وانما تقيد بالعدد المخصوص طلبا للمبالغة
كما هو عاده العرب وقد جاء ذلك في القران المجيد في قوله تعالى ذرعها سبعون ذراعا
واذا كان المقصود من العدد المبالغه استوى ذكره اذ لا تكون فايده نفي الحكم عما عداه الثاني
لعل ما زاد على السبعين مجوز للمغفره لانه موجب لها وذلك يكفي فيما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم
لتجويز ان تحصل المغفره لهم ولا يلزم من ذلك مفهوم الخامس ان تعليق الحكم بالوصف يدل
على ثبوت الحكم من غير شك فاذا جعلناه دليلا على الاكثر كان اكثر فايدة اولى يكون اللفظ موضوعا
وجعل اللفظ دالا على ما هو اكثر فايدة اولى فكان اللفظ موضوعا لذلك اجيب بان هذا يرجع الى
الى اثبات الوضع بما فيه من الفايده وهو ممتنع وقد مر مثله وقد اعترض ايضا على هذا الوجه
بلزوم الدور وذلك ان دلالته على نفي الحكم من غيره يتوقف على تكثير الفايده اذا لوضع
له كما قلتم والدلاله تتوقف على الوضع ايضا وتكثير الفايده يتوقف على الدلاله لانه لا يعلم دونها
ولهم دلايل اخرى تركناها خشية الاملال وقد استدل القايلون ان التصحيح بالوصف لا
يدل على نفي الحكم عما عداه بوجوه الاول انه لو دل التخصيص على نفي الحكم عما عداه لكانت
الدلاله ثابته اما بالعقل او بالنقل والاول باطل اذ العقل لا مجال له في اللغات والثاني
ايضا باطل لان النقل اما متواتر او احاد والمتواتر لا سبيل الى ادعايه في هذا المقام والاحاد
لا تفيد القطع فلا تكون حجه واجيب بان التواتر لا تشترط والاحاد تقبل قطعا كالاصمعي
والخليل وابي عبيده وسيبويه فان العلما استدلوا على الاحكام بقول كل واحد من هولا
فلم لا يثبت بالاحاد ما نحن فيه الثاني انه لو كان تعليق الحكم على صفه توجب نفي الحكم عما عداه
لزم ان لا يصح قولنا اد زكوه السايمة والمعلوفه للتناقض لان وجوب الزكوه في السايمه اذا كان
دالا على عدم وجوبها في المعلوفه كان التعقيب بوجوب الزكوه في المعلوفه تنزل منزله قوله
لا تجب في المعلوفه وتجب فيها وهو تناقض ظاهر ولعدم الفايده لانه يغني عن ذكرها

خلافه م
فلم
بما
بلزم
الصفه
نفي الحكم من غيره
٢٥٠

اد زكوة الغنم واجيب بان الفايده عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد ولا تناقض في الفاظ
الظاهر اذ التعليق يدل على النفي بالم يكن هنالك نص على المساواة الثالث ان التخصيص بالوصف
لو كان دالا على نفي الحكم عما عداه لما ثبت خلافه للزوم التعارض بين دليل المفهوم والدليل الدال
على ثبوت الحكم مع عدم الصفة والتعارض على خلاف الاصل وقد ثبت خلافه في نحو قوله تعالى لا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة فان الربوا حرام مطلقا واجيب بان القاطع وهو قوله تعالى وحرم الربوا
عارض الظاهر ومخالفة الاصل واجبة بدليل يدل عليها قال رحمه الله ولا يلزم على هذا الاصل
ما قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الدعوى الى قوله وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة
اقول ولا يلزم على ما سبق ذكره من الاصل وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
لا يكون ذلك دليلا على نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا ما قاله اصحابنا رحمهم الله في كتاب
الدعوى في ام ولد ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين كل واحد من الاولاد ستة اشهر
فصاعدا فادعى مولاها نسب الاكبر من الاولاد ان نسب من بعده وهو نسب الاخيرين
لا يثبت عندنا خلافا لزفر وهذا دليل على ان التخصيص بالوصف نفي حيث جعل تخصيص الولد
الاكبر بوصف الكبر نفيا لولا التخصيص لثبت نسب الاخيرين لكونهما ولدي ام ولده وقال في
كتاب الشهادات والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم للميت وارثا اخر في ارض كذا ان
هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي الاصلي من تخصيص الوارث
بقوله في ارض كذا اثباتا للوارث في غير ما ذكر من الارض لان في تخصيصهم مكانا ايهاما انهم يعلمون
له وارثا في غير ذلك المكان وهذا يدل على ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهو خلاف
ما سبق ذكره من الاصل وبيان عدم اللزوم ان في المسئلة الاولى لم يثبت نفي الحكم بسبب التخصيص
بالوصف بل لان قبل الدعوة ثبوت نسب كل واحد من الاولاد الثلاثة محتمل والتزام النسب
بالدعوة عند ظهور دليل الالتزام وهو علمه بكون الولد منه واجب شرعا والتبري عن
النسب عند ظهور دليل التبري وهو كون علمه بكون الولد منه واجب ايضا فانه كما
يحرم عليه ترك دعوة ما هو مخلوق من مائه يحرم عليه دعوة ما ليس منه والتزام النسب اذا كان
نصا فرضا اذا علم انه منه صيانة عن نفي الولد منه بعده فصار سكوته عن بيان نسب الاخيرين
عند لزومه لو كان نسبهما ثابتا نفيا لنسبهما حملا لامر المولى على الصلاح حتى لا يصير هو تاركا
للفرض وهو البيان نصا عند علمه بكون الولد منه ولا يقال لا حاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده
لانا نقول ان امومية الولد تثبت بالدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي ههنا مقارنا لامومية
الولد فلم يثبت النسب لان نسب ام الولد انما يثبت بدون الدعوة اذا لم يقترن بامومية
الولد

الولد ما ينفي الولد وهو السكوت الدال على نسب الاخيرين وقال زفر رحمه الله
يثبت نسب الاخيرين ايضا منه لانه تبين انها ولدتهما على فراشه فانها صارت ام ولد له من حين
علقت بالاكبر والجواب عن ذلك قد علم مما سبق واما في المسئلة الثانية وهي مسئلة الشهادات فهو
ان هذه الشهادة انما لا تقبل عندهما لانه زادت الشهود ما لا حاجة اليه وهو قولهم في ارض
وفيه شبهة تورث التهمة فانه يحتمل انهم انما خصوا ذلك المكان للتحرز عن الكذب
حيث علموا وارثا اخر في غير ذلك المكان وبالشبهة ترد الشهادة كشهادة الولد لولده ولا
يصح اثبات الاحكام بمثل هذه الشبهة ونفي الحكم عند عدم الوصف متردد بين الثبوت
وعدمه لان النص غير متعرض للنفي وانما هو متعرض للاثبات فلا
يصلح لان المثبت لا بد ان يكون ثابتا في نفسه حتى يتاتى منه اثبات غيره بخلاف الوصف
المؤثر في القياس فانه شيء ثابت في نفسه مؤثر في وضعه فجاز اثبات الحكم به وقال ابو
حنيفة رحمه الله ان سكوت الشهود عن ذكر مكان سوى ما ذكروه سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب فيها مع ان ذكر المكان يحتمل التحرز عن المجازفة وانه يدل على
الورع فكيف ترد شهادتهم به وايضا نقول ان هذا اللفظ منهم للمبالغة في بيان انه لا
وارث له غيره فان معناه ان بلده كذا موضعه ومسقط راسه ولا نعلم بها وارثا ٢٥١
غيره فاحرى ان لا يكون وارث اخر في مكان اخر ثم تخصيص هذا المكان بالذكر في هذا اللفظ
لغو لان من لا يعلم الموت لا يختص بمكان دون مكان فهذا وما لو اطلقوا سواء وقولهما ان هذا
ايهام قلنا ان كان كذلك فهو مفهوم والمفهوم لا يقابل المنطوق قال رحمه الله
ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم الى قوله لانه في حكم التعليق
قاصرا اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسدة ما قاله بعض الاحداث
من الفقهاء ولم يتبعه اكابر الفقهاء وهو ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
اي ان الجمع بين كلامين بحرف الواو يوجب الجمع بينهما في الحكم وقال عامة اهل الاصول
انه لا يوجب ذلك وهو مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة فان القران في
النظم يوجب سقوط الزكوة عن الصبي عند ذلك البعض وشبهتهم ان الواو للعطف
لغة ومقتضى العطف الشركة في الخبر وخطاب الشارع محمول على المتفاهم فيما
بيننا والواحد منا لو قال جاءني زيد وعمرو يفهم منه الشركة بينهما في المجيء كانه قال جاءا وكذا
لو قال زينب طالق وعمرة شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق عليهما والى هذا المعنى
اشار المصنف رحمه الله بقوله واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاسوا عليها ذا الاعتبار رد الشيء

الي نظيره والجمله الناقصه هي التي لم يذكر فيها المسند او غيره علي ما يا تي ذكره
للاستغناعنه بذكره في الجملة المعطوف عليها وذهبوا الي التسويه بين واو العطف
وواو النظم فقالوا ان الواو اذا دخل بين كلامين تامين كقوله ان دخلت هذه الدار
فامراته طالق وعبده حر ان الطلاق والعتاق يتعلقان بالشرط وان كان قوله وعبده
حر كلاما تاما بنفسه مفيدا للحكم بذاته فلو اعتبرا منفصلين لما تعلق الثاني بالشرط ولهذا قلتم
في قوله تعالي ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا انه يشارك الجلد في كونه جزا وقلنا ان عطف الجمله علي الجملة
في اللفظ لا يوجب الشركه اذ الواو ليست بموضوعه للشركة في الخبر اصاله الا تري الي قوله تعالي
محمد رسول الله والذين معه اشدا علي الكفار فان الجملة الثانية وهي والذين معه معطوفه
علي الجملة الاولي مع ان العطف لا يوجب الاشتراك في خبر الاولي وهو الرساله بل الشركة
انما وجبت في الجملة الناقصه لافتقارها الي ما تتم به وهو مسند الجمله الكاملة فاذا اتم بنفسه
اي تم الجمله الثانيه بنفسها بتاويل المعطوف او بتاويل ما ذكر بان كان مسندها مذكورا ايضا لم
تجب الشركه لا فيما يفتقر اليه كما اذا قال ان دخلت الدار فامراته طالق وعبده حر فانه
وجب الشركه لافتقارها الي ما يتم به وهو التعليق بالشرط لانه في حق التعليق قاصر
ولهذا تعلق العتق بدخول الدار وان قوله وعبدي حر تاما لغاو ذلك لان غرضه التعليق
حيث بين اخر كلامه والتعليق تصرف اخر سوي الايقاع فصار كالجملة الناقصة في حق هذا الحكم
فدل ذلك ان الشركه انما وجبت للافتقار ولهذا لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك
طالق ان ضرتها تطلق في الحال لان الجمله الثانيه تامه بنفسها فلا حاجه الي الاشتراك اذ لو كان
غرضه الاشتراك في التعليق لاقتصر علي قوله وضرتك لما ان خبر الاول يصلح خبرا للثاني فاذا
افرد بالخبر دل ان غرضه التنجيز بخلاف قوله وعبده لانه مضطر الي افراده بالخبر لكون خبر
الاول لا يصلح خبرا له عند تجريده عن الخبر فوجبت الشركه لما ذكرنا من الافتقار لا لان
عطف الجمله التامه علي الجمله التامه توجب الشركه وكذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب
طالق ثلاثا وعمره طالق يتعلق طلاق عمره بالدخول لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض
وقوع الثلاث في حق زينب ووقوع الواحده في حق عمره اذ لو لم يذكر الخبر لوقع علي عمره ثلاث
كزينب فمست الضروره الي افراد الجملة الثانيه بالخبر ويعلم بهذا ان الجمله الثانيه انما تكون
ناقصه في حق التعليق اذا لم تكن من جنس الجملة الاولي اما اذا كانت من جنسها فتتم الثانية
ناقصه في بدون التعليق كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لان مقصود
المتكلم لو كان التعليق لاقتصر علي قوله وعمره لصلاحية خبر الاول خبرا للثاني للمجانسه بخلاف

قوله

قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني لان العتاق
ليس من جنس الطلاق فكان قاصرا في حق التعليق فتعلق العتاق بالدخول كالطلاق وانما اطلق في
الكتاب ولم يقيد بما اذا كانت الثانية ليست من جنس الاولي لارتفاع اللبس عند ذكر النظير فذا
ذكره الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه الله فان قيل لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شا الله لا ينصرف الاستثنا الي اليمينين عند محمد رحمه الله مع ان كل واحد
من الجملتين تامه تعليقا قلنا التعليق نوعان تعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يتوقف عليه وتعليق
ابطال وهو التعليق بشرط لا يتوقف عليه كمشية الله تعالي وغرض الحالف هنا تعليق ابطال هنا
تعليق ابطال بدليل الاستثنا والجمله الاولي وان كانت كامله من حيث تعليق التحصيل الا انها ناقصة
من حيث تعليق الابطال اذ الافتقار غير منحصر في الخبر والشرط بل في كل شي له تاثير في تغيير
الحكم فان قيل لو ذكر مشيه فلان في موضع الاستثنا بان قال امراته طالق وعبده حر ان كلمت
فلانا ان شا الله تعالي فلا ينصرف المشيه الي اليمين وعلي قياس ما قلتم وجب ان تعلق العتق
بمشيه فلان دون الطلاق اذ الكل تعليق تحصيل فلا افتقار غير منحصر في الخبر والشرط
٢٥٢ بل في كل شي له تاثير حتي يفيد لاحد الجملتين الي الاخري قلنا الجملة الثانيه كامله من حيث انها تعليق
وتفويض اذ التعليق بمشية فلان تفويض وتمليك ولهذا يقتصر علي المجلس والاولي ناقصه
من حيث التفويض فيجعل خبر الثاني خبرا للاول للافتقار واما قوله تعالي ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فسياتي الكلام عليه وذكر الامام شمس الايمه السرخسي وغيره رحمهم الله في بيان
فساد قول من قال ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وعندنا هذا فاسد وهو من جنس
العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لا جمله اذ الواو ساكته عن جعل الجمل كلاما واحدا وجعل
خبر الاولي خبرا للثانيه اذ خبر الثانيه منصوص عليه فاستغنت عن خبر الاولي ولانا
متي جعلنا كذلك صار خبر كل جملة خبرا للجميع كما لو لم يوجد الا خبر واحد فانه يكون خبر الجملة
وانه ساقط باجماع اهل اللسان ولان هذا انما يثبت ان لو شاركت الاولي الثانيه وليس
في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف وفرقنا بينهما ان واو النظم
تدخل بين جملتين كل واحده منهما تامه مستغنية عن خبر الاخري كقول الرجل جا زيد وتكلم
عمرو فذكر الواو بينهما ليس للعطف بل لحسن النظم ورعايه المناسبة حتي لو قال الحمد لله والزواج
سنه وكم امير المومنين طويل كان مختلا من الكلام لعدم التناسب بين الجمل المعطوف بعضها علي بعض
وان لم يوجب العطف الحكم واما واو العطف فانها تدخل بين جملتين احديهما ناقصه والاخري

تامة فلا بد من جعل خبر الاولى خبرا للثانيه لتصير هي مفيدة كالاولى كقول الرجل جاني
زيد وعمرو فان قوله وعمرو لا يكون مفيدا في نفسه حتى يكون خبر الاول خبر الثاني ولا يكون
كذلك الا ان يكون الواو للعطف حتى يصير الخبر كالمعاد لان موجب العطف هو الاشتراك
في الحكم اعلم ان هذا هو طريقه بعض مشايخنا رحمهم الله وعند المحققين من مشايخنا ان الواو للعطف
ايضا اذا عطفت الجمله التامه على الجملة التامه لكن الاشتراك في الخبر من حكم الافتقار والقصور لا
من حكم مجرد العطف كما سبق بيانه والى هذا اشار المصنف رحمه الله في باب حروف المعاني
قال رحمه الله وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله والعجز
عطف بثم اقول على ما سبق من الاصل وهو ان العطف انما يوجب الشركه للافتقار
والقصور قلنا ان قوله تعالى فاجلدوا جزا اد قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فيه معنى الشرط
وقوله ولا تقبلوا وان كان جمله تامه لكنه من حيث انه يصلح جزا وحدا لان جرح الشهاده ايلام كالضرب
بل الم ذلك اكثر يزيد على الم الجلد عند العقلا مفتقرا الى الشرط وهو العجز عن اقامه البينة
فكان ناقصا في حق الجزا فجعل ولا تقبلوا ملحقا بالاول وهو فاجلدوا بسبب العطف والعطف
صحيح لان كل واحد من الجلد وعدم قبول الشهاده مفوض الى الايمة لكون اقامه الحد مفوضه اليهم
وكذا كل واحده من الجملتين جمله انشايه كقول القايل اجلس ولا تتكلم وقوله الا ترى ان جرح
الشهاده ايلام متعلق بقوله يصلح جزا وحدا وقوله الا ترى انه فوض الى الايمة متعلق بقوله فجعل
ملحقا بالاول على طريقه اللف والنشر المشهور فاما قوله تعالى واوليك هم الفاسقون
فلا يصلح جزا لان الجزا ما يقام ابتدا بولايه الامام فاما الحكايه عن حال قايمه بالقادفين وهو
كونهم فاسقين فلا يكون جزا فلا يصلح ان يكون معطوفا على ما هو جزا وخطاب للايمه حتى
يكون متمما للجد بل المقصود منه ازالة اشكال عسى ان يقع وهو ان القذف خبر
محتمل ربما يكون حسبه اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصر فكان
يقع الاشكال انه لما كان سببا لوجوب عقوبه تندرى بالشبهات اوهو الاشكال
عن وهم متوهم يتوهم انه ينبغي ان لا يجب الحد على القادف لان القادف في قدمه لا يخلو اما
ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا لا يجب الحد قطعا وان كان كاذبا يجب فلا يجب
الحد قطعا وان كان كاذبا يجب فلا يجب بالشك كالشي المتردد بين الوجود والعدم حيث ترجح
جانب العدم لانه هو الاصل في شي يثبت بالشبهات فاولا ان لا يثبت جانب الوجود وهو
ما لا يثبت بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واوليك هم الفاسقون اي
العاصون لهتك ستر العفه من غير فايده حين عجزوا عن اقامه اربعة من الشهدا وليس

غرضهم

غرضهم من ذلك طلب الحسبة لكذبهم في ذلك واليه اشار تعالى بقوله فاذ لم ياتوا بالشهدا
فاوليك عند الله هم الكاذبون فلذلك وجب عليهم حد القذف واذا كان كذلك كان قوله واوليك
هم الفاسقون في حق الجزا جمله تامه فاعتبر تمام هذه الجمله بصيغتها من غير ان يلحق بالجمله الاولى
فكانت في حق الجزا في حكم الجملة الابتدايه كقوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل
وقوله تعالى لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشا وقوله تعالى ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله
على من يشا فان هذه الجمله ابتدايه والواو للاستيناف لا للعطف والشافعي رحمه الله قطع قوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا عما قبله وهو فاجلدوهم ثمانين جلده حيث جعل الواو للابتدا
والفصل مع قيام دليل الاتصال وهو العطف الصحيح لان كل واحد منهما جملة تحليه خوطب
به الايمه ولان كلا منهما يصلح جزا للقذف ووصل قوله تعالى واوليك هم الفاسقون بما قبله
وهو لا تقبلوا حتى صرف الاستثنا الى قوله واوليك هم الفاسقون والى قوله ولا تقبلوا دون
قوله فاجلدوهم فقبل شهاده القاذف المحدود بعد التوبه ولم يسقط الجلد بها مع قيام دليل
الانفصال وهو عدم صحه العطف لمغايره بين الجملتين من خطاب احدهما للايمه وبيان
الاخرى عن سمه القاذف وكل ذلك غير مستقيم وقلنا بسبب صيغه الكلام ان القذف
سبب موجب للعقوبة والعجز عن اقامه البينه شرط الاقامه للجلد ورد الشهاده بصفه (٢٥٣)
التراخي لان الرمي متردد بين حسبه وبين ستر فتظهر الحسبة من الهتك باحضار الشهود
فاذا احضرها دل ان القذف كان حسبه واذا عجز عن احضارها دل انه كان هتكا فيعاقب
بعقوبه الهتك اما بمجرد الرمي لا ترد شهادته لانه لم يعلم هتكه بعد فاني يعاقب بعقوبة
الهتك ورد الشهاده حد مشارك للجلد لانه مولم كالجلد وقد عطف بالواو الموجب للشاركة
بمنزله حد واحد والعجز عن اقامه البينه عطف بثم الدال على صفه التراخي فتبين بهذا ان
العمل بموجب النص هو فيما قلناه لا فيما قاله الشافعي رحمه الله لانه رد الشهاده بدون
مده العجز فنزل الهلكر في ثم والله تعالى جعل رد الشهاده حكما بصفة التراخي الى وقت
العجز بقوله ثم لم ياتوا باربعة شهدا وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله
تعالى ولا تقبلوا للابتدا والواو في قوله تعالى واوليك هم الفاسقون للعطف وكل ذلك
مخالف مقتضى صيغه الكلام فكان الصحيح ما قلناه قال رحمه الله ومن ذلك قول
بعضهم ان العام يختص بسببه الى قوله ولم يختص بها اقول مما سبق ذكره من الوجوه
الفاسده ما قال بعض اهل النظر وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كالمزني ان العام
يختص بسببه ونقل عن الشافعي رحمه الله مثله واليه ذهب مالك وابو ثور رحمه الله

والجمهور على خلاف ذلك واليه ذهب اصحابنا رحمهم الله الا فيما ياتي ذكره من الوجوه
الثلاثه فانها تختص بالسبب عندنا احتج الجمهور على ذلك بوجوه الاول ان النص ساكت
عن سببه اي عن سبب الخصوص والسكوت لا يكون حجه لان الاستدلال بلا دليل
الثاني ان الصحابه رضي الله عنهم استدلوا بالعمومات الوارده على اسباب خاصه فانهم استدلوا
على الظهار مطلقا وان وردت الايه في حق سلمه ابن صخر او في حق خوله بنت ثعلبه امراة
اوس ابن الصامت فانه روي انها اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان اوسا تزوجني
وانا شابه مرغوب في فلما خلى سني ونثر بطني اي كثر ولدي جعلني عليه كامه وروي
ان اوسا راها وهي تصلي وكانت حسنه الجسم فلما سلمت راودها فابت فغضب وقال
لها انت علي كظهر امي وروي انها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي صبيه صغارا
ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فقال صلى الله عليه وسلم حرمت عليه فهتفت
وشكت فنزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الايه
وكذا استدلوا بايه اللعان وان وردت في حق هلال ابن اميه وبيان ذلك ان ايه القذف
لما نزلت قراها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقام عاصم ابن عدي الانصاري
فقال جعلني الله فداك ان وجد رجل مع امراته رجلا فاخبر جلد ثمانين وردت شهادته
ابدا وفسق وان ضربه بالسيف قتل وان سكت سكت على غيظ الى ان يجي باربعه شهدا فقد
قضى الرجل حاجته ومضى اللهم افتح وخرج فاستقبله هلال ابن اميه او عويمر فقال ما
وراك قال شر وجدت على امراتي خوله شريك ابن سحما فقال هذا والله سوالي ما اسرع
ما ابتليت به فرجعا فاخبر عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلم خوله فقالت لا
ادري الغيرة ادركته ام بخلا على الطعام وكان شريك نزيلهم وقال هلال لقد رايته
على بطنها فنزلت ايه اللعان ولاعن بينهما كذا في الكشاف وكذا استدلوا بايه القذف
وان وردت في قصه عايشه رضي الله عنها وكذا استدلوا بايه السرقه وان وردت
في سرقه المجن او رداء صفوان الثالث ان اللفظ عام والتمسك انما هو باللفظ
الموجب فلا اعتبار بخصوص السبب لانه لا يصلح ان يكون معارضا فانه يحتمل ان يقول
الشارع صلوات الله عليه تمسكوا بعموم اللفظ من غير التفات الى خصوص سببه واذا
احتمل ذلك دل على عدم المعارض وقد استدل المخالفون بوجوه الاول انه لو كان
عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به والجامع كون كل واحد
منهما داخلا تحت لفظ عام قابل التخصيص والثاني باطل بالاتفاق فالاول مثله

والجواب

والجواب المنع من الملازمه والقياس باطل لوجود الفرق فان اللفظ العام الوارد عقيب سبب
تناوله للسبب قطعي وتناوله لغيره على سبيل الظهور فاخراج ما دل عليه اللفظ ظاهرا من الاراده
سايغ بخلاف اخراج ما دل عليه اللفظ قطعا وبطلان الثاني ايضا ممنوع الثاني لو عم لم يكن في
نقل السبب فايده والثاني باطل فالاول مثله والجواب لا نسلم ان الفايده هي قصر العام على
السبب بل هي منع تخصيص السبب عن اللفظ العام لكونه دالا عليه بالقطع ومعرفه الاسباب
الثالث لو قال تغد عندي فقال والله ما تغديت لم يعم ولو عم موضع السبب وغيره
لكان عاما والجواب ان التخصيص هنا انما حصل من المطارح وهو العرف الخاص الرابع ان الجواب
ينبغي ان يكون مطابقا للسوال والعام غير مطابق للخاص فلو كان عاما لما طابق والجواب ان الجواب
بالعام جواب بالمطابق وزياده قال رحمه الله وجملته عندنا على اربعه اوجه
الى قوله وامثله كثيره اقول جمله حكم العام المتعلق بالسبب عند علمايا رحمهم الله على
اربعه اوجه الاول ما خرج مخرج الجزا وهو ان يكون السبب منقولا مع الحكم كما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وان ماعز زنى فرجم وهذا يوجب تخصيص الحكم بسببه المنقول
معه لانه لما نقل السبب مع الحكم كان ذلك تنصيصا على انه بمنزله العله للحكم المنصوص فتعلق الحكم
بما ذكر اولا وهو السبب ولانه لو لم تختص السجده بالسهو والرجم بالزنى لا يبقى لقوله
عليه السلام فسجد وفرجم فايده فلا بد من القول بالاختصاص الثاني ان لا يكون السبب
منقولا معه ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفيدا بدون السبب المتقدم
فهذا ايضا تختص بالسبب نحو قول الرجل يقول لاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول
اكان الامر كذا فيقول نعم او اجل فجعل هذا اقرارا لكون هذه الحروف لا تستقل بنفسها
فتتقيد بالسوال المذكور الذي هو سبب وذلك لما لم يكن مستقلا بنفسه صار كبعض الكلام
وبعض الكلام لا يفيد الحكم فيختص بسببه واصل بلى في اللغه ان يكون بناء على النفي في الابتدا
مع الاستفهام فيجعل النفي ايجابا لانه لايجاب النفي كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
اي بلى انت ربنا ولو قالوا نعم لكفروا لان نعم لتقرير ما سبق ايجابا كان او نفيا وقوله تعالى
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين اي بلى نجمعها ونعم جواب لمحض الاستفهام
وهو ما لا نفي معه كقوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم واجل تجمعهما اي
تجمع محض الاستفهام كما في نعم وغير محض الاستفهام كما في بلى فيستعمل استعمال نعم وبلى
وذكر في الصحاح اجل انما هو جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في
التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل

وكان احسن من نعم واذا قال اذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ماليس باستفهام على ادراج الاستفهام وتقديره في صدر الكلام فيكون اقرارا وذلك كقوله لي عليك الف درهم فيقول نعم على يعني الي عليك الف وذكر في اقرار المبسوط ولو قال اخبر فلانا ان لفلان عليك الف درهم او اعلمه او بشره فقال نعم فهذا كله اقرار ويكون الكلام مستعارا للاستفهام كما مر مثاله وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسايل بناها على كلمة نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام ايضا وهو ما استعمل نعم في جواب الامر كما اذا قال لاخر ابع مني عبدي هذا او استاجره مني فقال نعم فان هذا اقرار بالملك وكذا اذا قال افتح باب داري هذا او جصص داري هذه او اسرج دابتي هذه او الجم بغلي هذا فقال نعم فهذا اقرار لان نعم غير مفهوم المعنى بنفسه فلابد من حمله على الجواب لانه لو لم يحمل عليه لصار لغوا وكلام العاقل مهما امكن محمول على الصحة ما امكن ولا يحمل على اللغو وكذا قال رجل لاخر اقبض الالف التي عليك فقال نعم انه اقرار بها لان نعم لا يستقل بنفسه كامر وقد اخرج مخرج الجواب فيصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه فكانه قال نعم اقبضك الالف التي لك علي وما ثبت من الاشله لا يحتمل الاستفهام لان الاستفهام طلب الفهم والامر طلب الفعل وذكر في علم المعاني ان الاستفهام لطلب تنقيش الذهن بما في الخارج والامر لطلب ثبوت ما في الذهن في الخارج واذا كان كذلك فهما متضادان فاني يجتمعان الثالث ان يكون مستقلا بنفسه لا يفتقر الى شيء اخر لكنه خرج جوابا للسوال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه وذلك مثل قول الرجل لاخر تعال تغد فقال ان تغديت فعبدي حر ان كلامه هذا يتعلق بالغدا المدعو اليه ويختص به وان كان كلاما عاما لكنه لما كان بناء على السوال تخصيصه اذ العام يجوز تخصيصه بالدليل وقد وجد الدليل ههنا وهو دعاوه الى الغدا المدعو اليه فيختص به لدلالة الحال حتى لو تغدى بعده بعد ذلك الوقت لا يحنث وكذا لو تغدى في ذلك الوقت مع غيره وكذلك اذا قالت له امراته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر انه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السوال وان كان كلاما تاما عاما لانه خرج جوابا للسوال السابق فيتضمن اعادة السوال فصار تقديره ان اغتسلت الليلة في هذه الدار من جنابة فعبدي حر ولهذا لو اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وقد يحتمل هذا الوجه الابتدا الاستقلاله بنفسه خرج عقيب سوال لكنه زايد على ما هو الجواب كما اذا قال الرجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر او قال المدعو الى الغدا والله لا اتغدى

اليوم او ان تغديت اليوم فعبدي حر فهذا موضع الخلاف فعندهم يختص بسببه وعندنا لا يختص بسببه بل يصير الكلام مبتديا حتى يحنث باي سبب اغتسل عملا بعموم اللفظ واحترازا عن الغا الزيادة وهي قوله الليلة او في هذه الدار او اليوم اذ في تخصيصه به الغاوها وفي جعله نصا مبتدا اعتبار الزيادة التي تكلم بها والغا الحال واعمال كلامه اولى من الغا بعض كلامه يوضحه ان الذي لا يستقل من نحو بلى ونعم السوال مع الجواب بمنزلة الكلام واحد تقديرا ولم يجز ما ان الغا بعض الكلام التقديري حتى جعل السوال والجواب بمنزلة كلام واحد حيث لم تفد نعم عن السوال لئلا يبطل بعض الكلام التقديري فلو ابطلنا الزيادة هنا وهي قوله الليلة يلزم ابطال بعض الكلام الحقيقي لان قوله ان اغتسلت الليلة فعبدي حر كلام واحد حقيقة فلما لم يجز هناك ابطال بعض الكلام التقديري لم يجز هنا ابطال بعض الكلام الحقيقي بالطريق الاولى وانما كان اعمال كلامه اولى لان اللفظ منطوق والحال مسكوت واعمال المنطوق مع اهدار المسكوت اولى من العكس وفيما اذا لم يرد على الجواب
٢٥٥ عري جانب الحال الطالح لتقييد الاطلاق عن المعارض الراجح فعملنا به ثم ان على الجواب بما زاد على الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى وتصير الزيادة توكيدا الا انه يجوز ان يزاد على قدر الجواب كما ورد في النصوص قال الله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكا عليها الايه وقال تعالى لعيسى عليه السلام انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الايه وقال صلى الله عليه وسلم الطهور ماوه والحل ميتته حين سيل انتوضا بما البحر ولا يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر فان قيل ان العام في الصور التي ذكرنا من قوله صلى الله عليه وسلم سهى فسجد وزنى ماعز فرجم حتى يقال انه اختص بسببه ولم يوجد شي من انواع العام فيها قلنا قوله فرجم عام من حيث الاسباب والاحوال لانه اولم يذكر نفس سببه لاحتمل عموم الاحوال من انه رجم لردته نعوذ بالله منها او قتل نفس بغير حق او سعي بفساد او التاشر الى العدو او لزيادته لسياسة او زنى بعد احصان فعند ذكر السبب وهو الزنى تخصص به وزال ساير الاحوال الداعيه الى الرجم وكذلك سجد عام باحواله من انه للشكر او التلاوة او قضا المتروكة منها وغير ذلك فلما ذكر سببه تخصص به وبلي في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى عام الايه كمن وما واما عموم قوله ان اغتسلت فعبدي حر ظاهر لان تقديره ان اغتسلت غسلا وغسلا نكرة في موضع الشرط موضع النفي فان قيل ما تقول في قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر فان هذا الحديث لم يقرن

به سببه كما نري ومع ذلك خصصه مشايخنا رحمهم الله بسببه فقالوا ان الحديث ورد
في حق رجل ظلل في السفر من زياده الجهد فمر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما احهدك
فقال اني صايم فقال صلى الله عليه وسلم الحديث قلنا اذا دل الدليل على خصوصية حادثة
تختص بها وهنا قد دل لان الشارع لما رخص الافطار في السفر بقوله تعالى فعده من ايام
اخر دفعا لمشقته ما الاباح له الصوم عند مشقة تفضي الى الهلاك مع شرعيه التاخير منا لم
نخصه بحاده ذلك الرجل على وجه لا يتعداها بل اجرينا حكمه على العموم وقلنا في كل موضع
يفضي الصوم الى الهلاك في السفر لا يكون الصوم من البر لا يكون هذا تخصيصا بالحادثه
بل كان جعلا لحكمه الى محل اخر عند معارضه دليل سواه كما هو الحكم عند تعارض الادله وانما
انحصرت العقول الوجوه المذكوره في اربعه لان النص مهما لا يخلو اما ان خرج مخرج
الجزاء ومخرج الجواب فالاول هو الوجه الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون مستقلا
بنفسه اولا الثاني هو الوجه الثاني والاول لا يخلو اما ان يكون زايدا على قدر الجواب
اولا الثاني هو الوجه الثالث والاول هو الوجه الرابع قال رحمه الله ومن
ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم الى قوله فلما تاخر الادا
لم يبق الوجوب اقول مما سبق ذكره من الوجوه الفاسده ان الشافعي رحمه
الله جعل التعليق بالشرط موجب عدم المشروط عند عدم الشرط واليه ذهب الكرخي
وابو الحسين البصري وعندنا عدم المشروط لم يثبت بعدم الشرط بل بقي المعلق بالشرط
على ما كان قبل التعليق وهو العدم الاصلي واليه ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري
وعبد الجبار وحاصل هذا ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا قبل وجود الشرط
والشرط يمنع انعقاده سببا ولكن يعرضيه ان يصير سببا عند وجود الشرط فاو
ان وجود الحكم حال وجود الشرط وقال الشافعي رحمه الله الشرط موخر للحكم
الى زمان وجود الشرط كتاجيل الديون فانه يمنع المطالبه دون نفس الوجوب
وكخيار الشرط في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب ولهذا تاخر الحكم الى سقوط
الخيار مع قيام السبب وهو نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل من سقف البيت
فانه يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ولهذا لا يصح ابطال تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان السبب لا يتحقق بدون الملك وتاثير الشرط في تاخير الحكم بعد تقرر السبب
فيشترط قيام الملك عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط وجوز
تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل الكفاره بعد اليمين قبل الحنث لان النذر سبب
واليمين سبب الكفاره ولهذا تضاف الكفاره اليها فيقال كفارة اليمين
كما يقال زكوة المال والاضافه دليل السببيه لما عرف ان الواجبات تضاف

الى

الى اسبابها واما الحنث فشرط يتعلق به وجوب الادا والتعليق بالشرط عنده
بمنزله تاجيل الدين فلا يمنع جواز تعجيل الكفاره قبل الحنث بمنزله الدين المؤجل فانه لا يمنع تعجيله
وقال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الايه ان تعليق جواز
النكاح الامه بعدم طول الحره اي بعدم القدره على نكاح الحره يوجب فساد نكاح الامه
عند وجود طول الحره اذ الحل تعلق بشرط عدم طول الحره بالنص وذلك يوجب نفي الحل
عند وجوده كما يوجب اثباته عند عدمه والدليل على ان الشرط موخر للحكم الى زمان وجود
الشرط لا مانع من انعقاد السبب وجوه الاول ان الوجوب يثبت بالايجاب لولا وجود
الشرط فيصير الشرط موخرا لما وجب وجوده وهو الحكم لولا الشرط فيكون وجود
الشرط موخرا للحكم لا مانعا للسبب من انعقاده الثاني ان السبب موجود حسا
فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم لانه امر اعتباري يثبت حكما فجاز ان يتعلق المانع
وهو الشرط الثالث انه لو لم يبق سببا لا يبقى تعليقا كما كان قبل التعليق فان
قيل ان الرجل اذا علق الطلاق امراته بما بدخول الدار ينبغي على هذا ان لا يمكن
له تنجيز طلاقها قبل دخول الدار لان التعليقات عنده اسباب في الحال وهو قد علقها ٢٥٦
في ملكه بدخول الدار ولم يبق شي في ملكه حتى ينجز قلنا الاستحاله انما تكون بعد وجود
الحكم بان يوجد شي واحد بالارسال والتعليق معا واما قبل الوجود فلا استحاله وان
كان سببا عنده لانه لم يوجد حكما فلا يستحيل ان يكون الشي الواحد معلقا ومرسلا
قبل الوجود فانه جاز ان يوجد حكمه بالتعليق بوجود الشرط وبالتنجيز الا ترى ان من باع
شيا بشرط الخيار جاز له بيعه من اخر او من المشتري بدون شرط الخيار فكان في ضمن
بيعه بدون شرط الخيار فاسخا شرط الخيار وشرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون
السبب بالاتفاق فكذا عنده في التعليق ولا يلزم على هذا من جواز تعجيل كفاره اليمين
ان تعجيل الواجب البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان نفس الوجوب حاصل بالسبب
ووجوب الادا متراخ بالشرط لان تاثير التعليق بالشرط عنده تاخير وجوب الادا والحق
المالي يحتمل ان ينفصل الوجوب فيه عن وجوب ادايه من حيث ان الواجب قبل
الادا مال معلوم والمال مع الفعل يتغايران لجاز ان ينفصل المال بالوجوب ولا
يثبت وجوب الادا كما في حقوق العباد الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري لمجرد
البيع ولا يجب الادا ما لم يطالب المشتري لما انهما متغايران فاما الحق البدني فلا يحتمل
الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه لان الفعل لما وجب وجب اداوه ولو لم يجب الفعل

لا يجب الاداء ولا واسطة بين الفعل فلا يتصور انفصال وجوب الفعل عن وجوب
الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر الوجوب ضرورة فلو ادى قبل الحنث تقع
الكفارة قبل الوجوب وانه لا يجوز ولان الموجود في المالي شيان المال والفعل فيكون
المال واجبا والفعل متاخرا كما في الثمن المؤجل وفي البدني شي واحد وهو الفعل الا ترى انه متى
قلنا تجب الصوم فقد قلنا تجب اداوه اذ الصوم هو الاداء لا غير فمن ضرورة تاخر الفعل
الى زمان وجود الشرط وهو الحنث انتفى الوجوب قبله ومن ضرورة ذلك انتفى الجواز بخلاف
المالي فانا متى قلنا تجب الكسوة اذ الكسوة غير الاداء والاداء غير الكسوة نظيره من حقوق
العباد الشري مع الاستيجار فان يشتري العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم
وبالاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفا لانها لا تبقى زمانين فلا نتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فان المنفعة انما تصير معقودا عليها مملوكة
بالعقد عند الاستيفا فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المال والبدني من هذا الوجه
الا ترى ان من قال لله علي ان اتصدق بدرهم راس الشهر فتصدق به في الحال لهذا المعنى
قال ــــ رحمه الله ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه الى قوله وانا اقول الله اقول
قد استدل اصحابنا رحمهم الله على ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط
بالنص والمعقول اما الاول فقوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف انه
يلزمهن الحد المذكور زجرا على الفاحشة وان لم يحصن وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي عند عدم هذا الشرط واما الثاني فوجوه الاول ان الايجاب
لا يوجد الا باعتبار ركنه لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي فقيام الشي بدون ذلك محال
الا ترى ان البيع لما كان عبارة عن الايجاب والقبول لا ينعقد بدونهما او ما يقوم مقامهما
فلا يوجب شطر البيع شيئا لانعدام تمام الركن وكذا الصلاة لما كانت عبارة عن الاركان
المعهودة لا يتصور بدونها او بما يخلفها وكذا لا يثبت الا في محله لبيع الحر فانه لا يوجب شيئا
ايضا لانه باطل لكونه مضافا الى غير محله وفيما نحن فيه وهو الطلاق والعتاق حال الشرط
بين السبب وقوله انت طالق وانت حر وبين المحل وهو الزوجة والرقيق فمنع وصوله
الى المحل فيبقى غير مضاف الى المحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولكن بعرضية
ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شطر البيع بعرضية ان تصير سببا اذا وجد الشرط
الاخر وكما ان شطر النصاب ليس بسبب للزكوة ولكن بعرضية ان يصير سببا ونظيره
من الحساب الرمي فانه ليس بقتل ولكن بعرضية ان يصير قتلا اذا اتصل بالمرمى واذا كان

ترس منعه من الوصول الى المحل فلا يقول احد ان الترس مانع لما هو قتل ولكن مانع لما
يصير قتلا لو اتصل بالمحل فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات واعتبر هذا ايضا بفعل التحرفانه لما
توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل انتفى فعل الرمي اي جر ينتفي فكما ههنا
ينتفي فعل التطليق والتحرير بدون ذلك بخلاف المضاف الى زمان كقوله انت طالق غدا الان
الطلاق صار متحقق الوجود لكن غير لم وقته بمنزلة تاجيل الدين فلا ينافي انعقاد السبب
في الحال ولان الاضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التاخير وذكر الزمان لا ينافي الحكم
والسبب الا ترى انه لو قال انت طالق الساعة لثبت الحكم والسبب جميعا وانما يمتنع
يمتنع بالاضافة بصفة التاخير في ذلك الزمان فكان مانعا من وجه دون وجه فقلنا بكونه
مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين بخلاف التعليق فانه مانع واستحال ان
يكون المانع سببا ويدل على صحة ما قلنا ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم والسبب
المعلق يمين معقودة على البر والعقد على البر ليس طريقا الى الكفارة لان الكفارة لا تجب
الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بين السبب وبين التعليق الذي هو يمين تناف فلا
يصلح ان يكون المعلق سببا اذ القول به عائدا الى موضعه بالنقض الثاني ان السبب هو ٢٥٧
الايقاع والمعلق بالشرط ليس بايقاع لكونه يمينا وينتقض اليمين عند الايقاع حال وجود
الشرط فلا يكون المعلق سببا في الحال الثالث ــــ ان التعليق تصرف من المتكلم
كالتطليق وتصرفه انما يوثر في فعله الاختياري لا في الحكم الذي يثبت عقيب فعله من
غير اختياره فعلمنا ان تصرفه انما يصح في تطليقه من حيث له ان يمنع اللفظ عن الاتصال
بالمحل وعند ذلك لا يصير تطليقا فلا يكون سببا فان قيــــل ينتقض هذا بمسائل
منها ان اهلية المتصرف انما تعتبر عند التعليق لا عند وجود الشرط حتى لو جن المعلق
بعد التعليق ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع الطلاق والعتاق فلو كان التعليق
ليس بسبب في الحال بل يصير سببا عند نزول الجزا على ما ذكرتم لكان الحكم على العكس
ومنها اشتراط المحلية حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم دخلت
الدار لا تطلق ولو لم يكن المعلق سببا في الحال لما اشترط محل عمل السبب بكونه صالحا
كذلك العمل ومنها عدم جواز بيع المدبر وهبته مع ان التدبير تعليق العتق بالموت قلنا
اما اشتراط اهلية المتصرف عند التعليق فباعتبار انه يمين لا باعتبار انه طلاق والمعنى
فيه ان تصرفه لما لم يتصل بالمحل كان التصرف قائما بالمتصرف فتعتبر اهليته في ذلك
الوقت بحسب اقتضاء ذلك التصرف من صفة المتصرف والتصرف يمين في الحال

فينبغي ان يكون الحالف عاقلا بالغا حال اليمين وتعتبر صفة المحل عند نزول الجزا لانه انما يتصل به
عند ذلك كذلك لو كانت المراه مبانه وانقضت عدتها عند وجود الشرط لا يقع الطلاق
وذكر الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله في الجامع الكبير فالحاصل ان الكلام من الحالف يوجد عند التعليق
فيراعي اهليه المتكلم في ذلك الوقت والوصول الي المحل عند وجود الشرط فيراعي وجود المحل في
ذلك الوقت واما اشتراط المحليه فلاعتبار شبهه العليه للتعليق وان لم يكن عله حقيقة وحكم
الشبهه انما يوخذ من حكم الحقيقه والمعني فيه ان اشتراط المحلية بالملك حال التعليق لتحصل فايده
اليمين لا لصحة التعليق في نفسه وذلك لان المراه حال وجود الشرط متردده بين ان يكون محلا للطلاق
وبين ان لا تكون فلو لم يشترط الملك في الحال لا تحصل فايده اليمين وهي المنع او الحمل لترجح ترجيح
احدي الحالين عند نزول الجزا بقيام الملك حال التعليق اذ الظاهر من كل موجود بقاوه واما
تسميه شهود العله فلان الشهود حين شهدوا كانت اليمين علة فاشبهت شهادته شهود اخر
بوجود الشرط والتعليق عند ذلك يكون عله ولان الشرط المحض انما علق العله في حق الحكم
المرتب علي العله اذا لم يعارضه عله او ما هو في معني العله والتعليق وان لم يكن عله قبل وجود
الشرط لكن له صلاحيه صيرورته عله بوجود الشرط واما دخول الدار فليس فيه سابقه العليه
اصلا وانما علق العله في بعض المواضع لئلا يهدر الحكم لاشتراكه العله في حق وجود
الحكم لا باعتبار شايبه العله فكان نظير الجار بعينه في حق الشفعه انما يظهر اثره عند
عدم الشريك في حق البيع لانه اللحوق باشتراكهما لكن لا حظ له في نفس المبيع فتاخرت
مرتبته عنها واما التدبير فلا نسلم انه تعليق وان كان في صورة التعليق كالتعليق بامر كاين
اي ثابت فانه تنجيز وان كان في صوره التعليق فكذا التدبير ليس بتعليق بل هو وصيه
حتي يعتبر فيه ما يعتبر في ساير الوصايا من اعتبار الثلث وغيره وكذا التعليق بزوال
الملك لا يصح كما في قوله انت طالق مع انقضاء عدتك واذا ثبت انه وصية فالوصيه تنعقد سببا
للملك في الحال ولين سلمنا انه تعليق ولكن في ساير التعليقات المانع من السببية قايم لانه يمين
واليمين للمنع في الغالب فيستحيل ان يكون المانع عن الحكم سببا له فاما التعليق هنا فليس
للمنع لان الجزا متعلق بما لا يتصور الامتناع عنه ولا منعه عن السببيه ولان تاخير السببيه
في ساير التعليقات الي زمان وجود الشرط ممكن لقيام الاهليه ظاهرا بخلاف التدبير
لان زمان وجود الشرط هنا زمان بطلان الاهليه فلو لم يجعل في الحال سببا لغا كلامه اصلا
فكذلك جعل سببا في الحال بخلاف ساير التعليقات وتبين بما سبق ان الشرط ليس
بمعني الاجل المؤخر لان الشرط داخل علي السبب الموجب لولا هو فمنع السبب عن

اتصاله بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد السبب وصار كقول المولي لعبده انت
فانه متي لم يتصل بقوله حر لم يعمل عمل السبب فصار الحكم معدوما بعد دخول الشرط علي
السبب بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين لا بعدم وجود الشرط والاجل ليس بمانع للبيع
ولا لحكمه اذ المبيع يخرج عن ملك البايع ويدخل في ملك المشتري وكذا الاجل لا يمنع ثبوت الدين
في الذمه وانما اثره في تاخير المطالبه ودخول الثمن في ملك البايع ليس بشرط لصحه البيع
ولهذا لو سقط البايع الثمن عن المشتري لكان صحيحا فلا يقدح عدم وصول الثمن الي البايع في
المبيع ولا في حكمه ولا كذلك التعليق فانه يمنع العله عن الانعقاد علي ما بينا فان قيل لو
قال الشافعي رحمه الله ان لم يكن المعلق سببا في الحال عندكم لكن له شبهه السببيه فيجب
ان يشترط المحل كما يشترط لحقيقه السبب وهذا لان التعليق معتبر بالتنجيز فلما لم يكن
له ولايه تنجيز الطلاق قبل النكاح لم يكن له ولايه تعليقه قبله قلنا لا يصح اعتبار التعليق
بالتنجيز لانه قد يملك التعليق دون التنجيز الا تري ان الرجل اذا قال لجاريته التي ليس
لها حبل اذا ولدت ولدا فهو حر صح بالاجماع وان كان لا يملك تنجيز العتق في الولد
وهذا اذا قال لامراته الحايض اذا طهرت فانت طالق كان هذا تعليق طلاق السنه وان ٢٥٨
كان لا يملك تنجيزه في الحال الي هذا اشار في المبسوط والتعليق بالشرط كالبيع بخيار
الشرط لان شرط الخيار في البيع داخل في الحكم دون السبب حقيقه وحكما اما الحقيقه
فلان البيع لا يحتمل الخطر لان ذلك في الاثباتات يودي الي القمار وانه حرام وفي جعل
البيع معلقا بالشرط خطر تام اذ هو لا يدري ايكون ام لا ولهذا كان القياس ان لا يجوز البيع
مع خيار الشرط لكنه ثبت الجواز بالسنه نظرا لمن لا خبره له في المعاملات لجار البيع لهذه
الضروره وما ثبت بالضروره يتقدر بقدر الضروره والضروره ترتفع بكون
الخيار داخلا علي الحكم دون السبب عملا بما هو الاصل في الشرع وهو ان البيع لا يحتمل
التعليق فلو دخل الشرط علي السبب لتعلق حكم السبب بالشرط لا محاله فكان داخلا عليهما
ولو دخل الشرط علي الحكم لنزل نسبه ولا يتعلق لا طلاقه والسبب مما يحتمل الفسخ فيحصل
التدارك بخيار الشرط بان يصير السبب منعقدا غير لازم لكونه محتملا للفسخ ويتقيد
الحكم بالشرط لان الحكم يحتمل التاخير عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط اسقاط الخيار
مع ثبوت السبب وكان هذا اولي بسبب انه ادنى الخطرين وهو دخول الشرط في الحكم
مع اطلاق السبب بخلاف ما اذا كان الشرط داخلا عليهما فان الخطر يشملهما فيودي الي كثره
ما لا يحتمله البيع وهو الخطر يشملها فيودي الي كثره ما لا يحتمله البيع وهو الخطر

واما الطلاق فيحتمل الحظر وكذا العتاق لكونها من قبيل الاسقاطات والذي يسقط
قابل للتعليق كما في الحسبات فان العقد بل قابل للتعليق لانه مما يسقط واذا كان كذلك
فوجب القول بكمال التعليق في باب الطلاق ونحو ذلك اذ الاصل في كل شي وهو
الكمال عند قيام موجبه وصلاحية محله والنقصان بالعوارض ولا عارض هنا يدعوا
الى نقصان التعليق فقلنا بكماله وذلك في منع السبب اذ فيه منع الحكم ايضا والالم
فانه اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث في يمينه ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط
مالم يوجد الشرط واذا بطلت العلقه اي علقة التعليق بان وجد الشرط صار ذلك الايجاب
السابق عند وجود الشرط كانه عله مبتداه ولما مران اثر التعليق في اعدام السبب
والسبب مفتقر الى المحل صح تعليق الطلاق قبل الملك بالشرط اذ الملك في المحل انما يشترط
لايجاب الطلاق لا اليمين وهذا الكلام ليس بايجاب فلا يفتقر الى الملك في الحال بل هو
يمين ومحل اليمين ذمة الحالف كاليمين بالله تعالى وانما يصير طلاقا عند وجود الشرط
فاعتبر الملك في ذلك الوقت ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق بالشرط كما اذا قال ان قدم
فلان او ان شفى الله مريضي فلله علي ان اتصدق او اصوم فانه لا يجوز تقديم المندور
علي الشرط لعدم السبب ولو نذر ان يتصدق في يوم الخميس او في رجب فتصدق قبله
جاز لوجود السبب لانه مضاف لا معلق وكذلك لم يجز تعجيل الكفارة لانه تقديم الحكم علي
وجود السبب وذلك كالكفاره بالصوم فانه لا يجوز تعجيلها اتفاقا وفرق الشافعي
رحمه الله بين التكفير المالي والتكفير البدني ساقط الاعتبار لان حق الله تعالي علي عباده في
المالي فعل الادا الذي هو عباده لا عين المال فان المال نفسه ليس بعباده اذ
العباده اسم لفعل يباشره العبد علي خلاف هوي النفس لابتغا مرضاة الله تعالي
اما المال اذ الواجب عين المال انما يقصد في حقوق العباد لاحتياجهم واستغنايهم
بذلك ولان الواجب للعبد ما لا فعل لكون المقصود ما ينتفع به العبد او يندفع عنه
الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واستوفي تم الاستيفا
وان لم يوجد الادا ممن عليه لان فعل الادا ليس بمقصود وانما المقصود وصول
الحق الي المستحق وذلك قد يكون باخذه بنفسه وقد يكون باداء من ليس عليه وقد
يكون بالتخليه بينه وبين المستحق فاما الله عز وعلا فغني عن المال وعن الفعل
ولكن الاوامر وردت فيه للابتلا بالايتمار ولا يكون ذلك الا بالفعل او نقول ان
المقصود في حقوق الله تعالي وتحقيق معني الابتلا انما يكون بالافعال الاختياريه

سوا كان الحق ماليا او بدنيا والدليل علي ذلك ان من مات وعليه الزكوة لا تؤخذ من تركته
الا بوصيه بخلاف ديون العباد لان المال محل اقامه الصالح ودفع الحاجة فجاز ان يكون مقصودا
في حق العبد الموصوف بصفه العجز والحاجه دون من كان موصوفا بصفه كمال القدرة
والتنزه عن الحاجة فثبت بهذا ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالي فكان المالي والبدني
سوا فان قيل الزكوه حق الله تعالي وتتادي بالنايب وقد قلتم ان الواجب في حقوق
الله تعالى فعل الادا قلنا المقصود قطع طايفه من المال اذ قهر النفس في الزكوة يحصل
المال كما ان قهرها في الصلوه باتعاب البدن وهذا المقصود حاصل هنا علي ان الانابه فعل
منه فاكتفي به مع حصول المقصود بخلاف الصلاة لان المشقه في فعل المصلي فلا يتصور فيها
الانابه مع ان الاصل ان فعل شخص من الاناسي لا يكون فعلا لغيره لما فيه من الاستحاله وانما جعل
فعل النايب في الزكوة فعل المنوب بخلاف القياس عند حصول المقصود من ايجاب الزكوة وهو
الابتلا بوصول المشقة اليه فلا يمكن الحاق جواز الانابه في الزكوة لكونها حكما ثبت بخلاف القياس
ولم تكن الصلوه في معني الزكوة من كل وجه حتي تلحق بها بالدلاله وعلي ما سبق ذكره من احلاجواز نا ٢٥٩
نكاح الامه لمن له طول الحره لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله فنجعل الحل ثابتا قبل وجود
هذا الشرط بالايات الموجبة لحل الاناث للذكور كقوله تعالي واحل لكم ما وراء ذلكم ونحوه وهكذا
نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه ان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل الشرط حتي لو قال
او لا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا
نجعل الثاني نهيا عن الاول كذا في اصول شمس الايمة السرخسي رحمه الله وهذا لا يشبه تعليق
القنديل بالحبل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا ان عمل التعليق في تفريغ
المكان الذي كان مشغولا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا
فكان اثر التعليق في تاخير السببية للحكم الي وجود الشرط واما قوله ان السبب
موجود حسا فلا يعقل اعدامه قلنا نحن لا نقول بتعليق المحسوس وانما نقول بتعليق الامر
المشروع وهو السبب وقوله لو لم يبق سببا لا يبقى اذ في درجات السبب ان يكون طريقا
الي الحكم واليمين مانعه من الحنث الذي تعلق به وجوب الكفاره لان اليمين انما تعقد للبر والبر
ضد الحنث فيفوت هو بالحنث وينتقض اليمين بالحنث ويستحيل ان يقال هذا الشي سبب
لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فان قيل ان يعلى ابن امية قال لعمر رضي الله عنه
ما بالنا نقصر الصلاه وقد امنا الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة
ان خفتم فقال تعجبت مما تعجبت منه فسال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال انما هي صدقة

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم عمر وابن امية رضي الله عنه نفي القصر
حال عدم الخوف واقرهما الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك وهو دليل على ان انتفا الشرط
يوجب انتفا الحكم قلنا لا نسلم انهما فهما نفي القصر حال عدم الخوف من انتفا الشرط وانما
حصل لهما الشك لانهما استصحبا وجوب الاتمام فلما نزلت اية القصر بطل ذلك الاستصحاب
ما دام الشرط وهو الخوف حاصلا فلما زال الشرط زال القصر وعلى تقدير التسليم
نقول ان المراد بالنص قصر الاحوال من الايما على الدابة او تخفيف القراة والتسبيح
بدليل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم
ما لم تكونوا تعلمون وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف لا بنفس السفر بخلاف
قصر المقدار فان ذلك يتعلق بنفس السفر لا بقيام الخوف قال زفر رحمه الله
ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقايه الى قوله وهو الخلاف اقول على ما سبق
ذكره من الاصل وهو ان اثر التعليق في اعدام السبب قال زفر رحمه الله لما بطل الايجاب
لكونه لم ينعقد سببا بواسطة التعليق بالشرط لم يشترط قيام المحل وهو الملك لبقاء
الايجاب وهو اليمين لان المحل انما يشترط لثبوت الايجاب كالمال شرط لثبوت البيع فلما
بطل الايجاب لم يفتقر هو الى المحل فاذا حلف بطلاق امراته وقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا لم تبطل اليمين وكذلك العتق حتى اذا قال لامته ان دخلت
الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل وجود الشرط لم يبطل التعليق عنده حتى اذا ارتدت
ولحقت بدار الحرب فسبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده وعندنا لا تعتق
واذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل الدار يعتق بالاتفاق
لانه بصفة الرق كان محلا للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة وقوله وانما شرط قيام
الملك الى اخره جواب لزفر عن شبهة ترد على قوله ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقايه
ووجه الورود هو ان التعليق لما لم ينعقد علة ولا شبهة علة لم اشترط قيام المحل لبقاء
التعليق لان المحل انما يشترط للعلة وليس هو بعلة عندنا فلا يشترط قيام المحل ووجب
لذلك ان لا يشترط الملك في ابتدا التعليق وقد اتفقنا على ان قيام الملك في ابتدا التعليق
شرط حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها فدخلت الدار لم تطلق
فعلم ان الايجاب لم يبطل من كل وجه حتى اشترط في ابتدا التعليق فاجاب عنه وقال لان حال
وجود الشرط متردد بين ان يوجد الشرط والملك قايم فيلزمه الجزا وبين ان يوجد الشرط
والملك ليس بقايم فلا ينزل الجزا فلا يحصل ما هو المقصود من اليمين وهو البر فوجب ترجيح

وجود

وجود الملك عند الشرط بوجود الملك في حال التعليق تحقيقا لما هو مقصود اليمين
لان الاصل في كل موجود دوامه واستمراره ولما وجب الترجيح بالملك في الحال لجانب وجود الملك
حال وجود الشرط لم يعتبر جانب عدم وجود الملك حال وجود الشرط لما عرف ان الموهوم في
مقابلة الغالب بمنزلة المعدوم واذا كان كذلك صار زوال الحل في المستقبل بالطلقات
الثلث وزوال الملك في المستقبل سوا لان زوال الحل لا ينافي وجود نزول الجزا عند
وجود الشرط لا محالة لاحتمال ان يتزوجها بعد زوج اخر فيوجد الشرط وهي في ملكه فيجب
الجزا وزوال الملك في المستقبل بالطلقة والطلقتين كذلك لكونه لا ينافي هو ايضا نزول
الجزا عند وجود الشرط وزوال الملك لا يبطل اليمين اتفاقا فكذا زوال الحل والدليل
على ان قيام المحل ليس بشرط لبقا اليمين ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل في الحال معدوما
حتى اذا قال للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق جاز التعليق ولو كان التعليق يتصل بالمحل
لما صح ذلك التعليق وانما حصر هذه الصورة وان كان الحكم في الاجنبية كذلك ايضا لان المطلقة
ثلثا ابعد من الحل ولما جاز تعليق طلاقها بنكاحها فلان يجوز تعليق طلاق الاجنبية بنكاحها اولي ٢٦١٠
واما عند باقي الاصحاب رحمهم الله يبطل التعليق بالطلقات الثلاث اذا طلقها ثلثا لان
صحة التعليق باعتبار المحلوف عليه وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون
المحل وقد فات المحل بالطلقات فلذلك يشترط قيام المحل ولا يصح هذا الطريق الا ان يثبت
للمعلق نوع اتصال بمحله ليشترط قيام محله والمعنى من ضرب الاتصال كونه مضمونا بالجزا في
الحال فاما قيام طلاق هذا الملك فلم يتعين لصحة اليمين حتى يكون زواله مبطلا لليمين لما بينا ان
التعليق ليس بتصرف في الطلاق ليصح التعليق باعتبار الملك لما سبق ان المعلق بالشرط لم ينعقد
سببا واذا كان كذلك لا يكون زوال الملك بالطلقة والطلقتين مبطلا للتعليق وانما قال رحمه الله هذا
التفرق بين زوال الملك وزوال الحل وذلك لان الحل شرط صحة التعليق لان التصرف اذا اخطا محله
يلغو واشتراط الملك عند التعليق لا لصحة تعليق الطلاق لان هذا ليس بتصرف فيه بل لتحصيل فايدة
اليمين كما سبق تقريره والطريق في ذلك لعلمايناالثلثة رحمهم الله ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب والالزام
بكونه ايجابا وذلك لان اليمين تعقد على البر لما عرف ولا بد للبر من كونه مضمونا بالجزا انه لو فات البر يترتب
عليه الجزا ليكون وجوب الجزا مانعا له من تفويت البر يترتب عليه الجزا فاذا حلف بالطلاق كان البر هو
الاصل وذلك البر مضمون بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فيثبت لتعليق الطلاق في الحال شبهة
ايجاب الطلاق كالمغصوب فان الغاصب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت حال قيام عين
المغصوب شبهة ايجاب القيمة ولهذا لو ادى الضمان تملكه من حين الغصب وانما يملك باداء القيمة فلولم

الملك ح
المحل نـ

تكن شبهه ايجاب القيمه ثابته بالغصب لمالك المغصوب باداء القيمه وكذلك الكفاله بالمغصوب
تصح حتي انه يلزم علي الكفيل رد العين حال بقايها ودفع القيمه حال هلاكها كما ذكر في زياد
الفقها مع ان الكفاله لا تصح الا بالدين الصحيح ولهذا لا تصح ببدل الكتابه لانه ليس بدين صحيح
لان الدين الصحيح لا يسقط الا بالادا او بالابرا ودين الكتابه يسقط بغيرهما وهو عجز المكاتب عن ادايه
ولما كان البر هنا مضمونا بالطلاق في الحال ثبت ان التعليق الطلاق شبهه ايجاب الطلاق وهذا القدر
من الشبهة لا يستغني عن المحل كما ان حقيقة الايجاب لا يستغني عن ذلك اذا الشبهه دلاله الدليل
علي ثبوت المدلول وان تخلف المدلول ولا دلاله علي المدلول في غير المحل الا تري انه لا يمكن دلالة
الدليل علي ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل واذا بطل المحل وهو الحل لم يبق التعليق لما عرف
ان كل حكم يرجع الي المحل استوي فيه الابتدا والبقا وفي الابتدا لا يصح التعليق عند عدم
المحل فيما اذا كان التعليق بغير سبب الملك فكذلك البقا فاما تعلق الطلاق بالنكاح
فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودا لانه تعليق بما هو علة ملك الطلاق وانه يحصل
فايدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزا وهو الطلاق لا محاله فصار مثل التعليق بغير
علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هذا اولي بالصحة لان في حال قيام الملك كان البر
مضمونا بالطلاق من حيث الظاهر مع احتمال غير مضمونيته وفي تعليق الطلاق بالملك كان
البر مضمونا بالطلاق من حيث القطع فكان هذا احق بالصحة واذا كان كذلك فيصير قدر ما
ادعينا من الشبهه وهي شبهه ايجاب الطلاق بهذه المعارضة وذلك لانه لما صح تعليق الطلاق
بالنكاح لزم شبهه سقوط شبهة الايجاب لاستحاله حقيقه الطلاق قبل النكاح والشبهة انما
تعتبر عند امكان الحقيقه ولما لم يمكن الحقيقه هنا سقطت الشبهة بخلاف الشبهه حال
قيام النكاح وحقيقه التطليق فانها ممكنه فيه فصح القول بشبهه التطليق ايضا لقيام
الدليل عليه فاعتبرت الشبهة وهو المعني بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة
وبيان المعارضه ان تعليق الطلاق بالشرط يوجب شبهة الايجاب وتعليق الطلاق بالنكاح
يوجب سقوط تلك الشبهه فصارت هذه الشبهة التي حصلت من تعليق الطلاق بالنكاح
معارضه للشبهه السابقه التي اقتضاها تعليق الطلاق بالشرط فاسقطت تلك الشبهة
لقوة هذه وضعف تلك بوجهين احدهما ان هذه الشبهه نشات من جانب علة العله فان النكاح
علة ملك الطلاق والطلاق علة الوقوع وتلك الشبهه نشات من جانب مطلق تعليق الطلاق
بالشرط كدخول الدار فعلة العله اقتضت الا تكون المراه منكوحة ولا شبهة كونها
منكوحة ليتحقق النكاح في حقها وتلك الشبهة اقتضت محليه الطلاق وهي كونها منكوحة

فوجب ترجح جانب علة العلة علي مطلق الشرط لان علة العلة علي مطلق الشرط لان علة العلة
يصلح ان تكون علةً والشرط لا وثانيهما ان عند وجود هذا الشرط وجود كونها محلا
للطلاق لا محاله لان المنكوحه محل للطلاق وعند وجود ذلك الشرط يثبت كونها محلا للطلاق
من حيث الظاهر ويحتمل ان لا يكون محلا للطلاق فوجب ترجيح جانب الشرط الذي
هو كاين لا محاله لمحليه الطلاق عند وجوده لانه اشبه بالعله من مطلق الشرط
الا تري ان تعليق العتاق بالموت وهو التدبير كان اشبه بالعلة التي هي الاعتاق من التعليق
بساير الشروط حتي اثر ذلك في منع البيع وساير التمليكات بخلاف ساير التعليقات
لما ان ذلك معلق بالموت وهو كاين لا محاله فجعل كانه وجد العتق وعن هذا افترق خطاب الكفار
بالايمان والشرايع فقلنا انهم مخاطبون بالايمان دون الشرايع لان عند وجود الايمان صاروا
اهلا لموجب الايمان وهو دخول الجنه واما اذا وجدت الشرايع بدون الايمان فلا فكذلك
ههنا صح تعليق طلاق الاجنبية بالنكاح ولم يصح تعليق طلاقها بدخول الدار وغيره لما ان عند وجود
النكاح صير ورتها محلا للطلاق لا محالة بخلاف وجود دخول الدار وقوله بهذه المعارضة
اي بمعارضه اقتضا علة العله سقوط شبهه الايجاب قبل وجود الشرط لما ذكرنا ان انعقاد ٢٦١
النكاح وصحته مقتضي ان يكون المراه اجنبيه لا منكوحه للتعلق وشبهه الايجاب مقتضيه
ان يكون المراه منكوحته لان شبهة الايجاب انما تحقق في المنكوحه كحقيقته لان
كلا منهما مفتقر الي المحل فتعارضا فرجحنا جانب علة العلة لما ذكرنا فان قيل يرد علي قولكم
الظهار فانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد
زوج اخر يكون مظاهرا منها اذا دخلت الدار فيجب ان يكون في تعليق الطلاق بالشرط
كذلك لان كل واحد من الطلاق والظهار يتحقق في حق المنكوحه قلنا ليس هذه اليمين
كاليمين بالظهار لان الحليه هناك لا تنعدم بالتطليقات الثلاث لان الحرمه بالظهار غير
الحرمة بالطلاق فان تلك الحرمه حرمه الي وجود الكفارة الي وجود ما يرفعها
وهو الزوج الثاني وكان من حق الظهار علي هذا ان يثبت بعد التطليقات الثلاث اذا
وجد الشرط الا انها لو دخلت الدار بعد التطليقات لا يصير مظاهرا لانه لا حل بينهما في الحال
والظهار تشبيه المحللة بالمحرمه وذلك يوجد بعد التزوج بها اذا دخلت الدار الي هذا اشار
في المبسوط ومسلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد ثلاث تطليقات منصوصه في كتاب
الطلاق علي صحتها وقد نص في الجامع علي صحة نظيرها وهو العتاق كما اذا قال لكافر ان ملكتك
فانت حر فاسترق ثم ملكه عتق عليه قال رحمه الله ابعد من هذه الجملة ما قال
الشافعي رحمه الله من حمل المطلق علي المقيد الي قوله وهو لا يوجب الا الوجود اقول

المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كذا ذكره المصنف رحمه الله في منتخب التقويم وذلك نحو قوله تعالى فتحرير رقبة لان رقبة اسم لذات مرقوقة مملوكة فهي مطلقة عن الاوصاف غير متعرضة لها من كونها مسلمة اوكافرة او بيضا او سودا وغيرها ونحو رجل فانه يتناول الذكر من بني ادم المجاوز حد البلوغ باي وصف كان قصيرا او طويلا قبيحا او جميلا صحيحا او سقيما فالاوصاف ليست من مقتضيات لفظ المطلق فان دخل شي منها دخل اتفاقا فاما المقيد بخلافه وهو اللفظ المتعرض للذات والصفة جميعا نحو قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة فانه يتناول ذاتا مرقوقة مملوكة موصوفة بصفة الايمان ونحو قول القايل اكرم رجلا عالما او فقيها فقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة نظير الاثبات وقوله تعالى لا يومنهم انه عمل غير صالح نظير النفي وقيل المطلق هو اللفظ الدال على معنى شايع في جنسه العام حيث انه عام ولا من حيث انه خاص ولا من حيث ولا من حيث انه كلي ولا من حيث انه جزي فيخرج عنه المعارف الداله على الاشخاص الجزيه ومثل كل رجل فانه عام واذا تقرر ذلك فنقول ان الشافعي رحمه حمل المطلق على المقيد وهو ابعد عن الصواب من جمله الفاسده المذكوره وانما كان ابعد منها لان التغيير في الوصف والشرط ناف للحكم عند عدم الوصف او الشرط والتغيير هنا في موضعين احدهما هذا وهو جعل النص المقيد نافيا للحكم عند عدم القيد والثاني ابطال حكم ثابت بالنص وهو الاطلاق مع امكان العمل به كذا اشار اليه الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله ولانه ثمه اتحد الحكم واختلف العله وهنا اختلف الحكم والعله فكيف يمكن تعرف حكم من حكم اخر او تعرف علة من علة اخرى ولانه ادعى ثمه النفي خاصة في غير المنصوص عليه وههنا ادعى النفي مع ابطال النص المطلق ثم المطلق والمقيد بحسب الورود في الحكم اقسام منها اذا وردا في حادثه واحده وانه على وجهين الاول انه اذا وردا في حادثة واحده والحكم واحد نحو قوله تعالى في كفاره اليمين فصيام ثلاثة ايام مطلقه وفي قراه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه متتابعات مقيدا فعند الشافعي رحمه يحمل المطلق على المقيد بطريق دلاله الدليل وهي ان الشي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا او المطلق ساكت عن ذكر الوصف لكونه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات والاحتياج الى معرفه الوصف متحقق كالاحتياج الى معرفه الاصل اذ الشارع كما اعتبر الاصل في ترتيب الاحكام اعتبر الوصف كذلك الا ترى ان الشارع اشترط في النصاب لوجوب الزكوه كاشتراط النصاب والشارع صلوات الله عليه بين الوصف في بعض الصور بمعنى محمود معقول نحو كفاره القتل فان تحرير الرقبه المومنه فيها تقرب الى الله تعالى بتخليص عبده المومن عن يد له العبود به فيكون

البيان

البيان في بعض الصور من الكفارات بيانا في ساير الكفارات لانها جنس واحد لكونها ساترة زاجره واذا كان كذلك كان القيد اولى بان يكون اصلا ويبنى المطلق عليه ولان المقيد لما كان ناطقا كان محكما في ان ذلك الوصف هو المراد والمطلق محتملا له فوجب حمل المحتمل على المحكم فيثبت الحكم مقيدا كما قيل في قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة فانه مطلق غير متعرض لصفه السوم لا بالنفي ولا بالاثبات وقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السايمه شاة فانه متعرض لصفه السوم فوجب حمل المطلق على المقيد وانه محمول على المقيد ايما حتى ينتفي الوجوب عن العوامل وكما قيل في نصوص العداله فان المطلق عن صفه العداله وهو قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بالعداله وهو قوله واشهدوا ذوي عدل منكم ولهذا شرطت صفة العداله في الشهود وكما في نصوص الهدايا ان المطلق عن التبليغ وهو هدي المتعه والقران محمول على المقيد بالتبليغ وهو قوله تعالى في جزا الصيد هديا بالغ الكعبة حتى يجب التبليغ في الهدايا كلها واذا كان كذلك فقد حمل المطلق على المقيد الوجه الثاني اذا وردا ٢٦٢
في حادثه واحده لكن في حكمين مختلفين نحو قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فعند الشافعي رحمه الله يحمل المطلق على المقيد ومنها اذا وردا في حادثتين والحكم متحد نحو قوله تعالى في كفاره القتل فتحرير رقبة مومنة وفي كفاره اليمين والظهار فعنده يحمل المطلق على المقيد ايضا بدلالة حتى لا يجوز عنده اعتاق الرقبة الكافره عن كفارة اليمين والظهار كما لا يجوز في كفاره القتل لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط على ما سبق ان الوصف عنده ملحق بالشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف المذكور في المنصوص وهو كفاره القتل وفي نظيره من الكفارات وهو كفاره القتل القتل وفي نظيره من الكفارات وهو كفاره اليمين والظهار لان الكفارات جنس واحد لكونها شرعت زاجره فيكون بعضها نظير بعض بمنزله الطهاره فان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في نظيره وهو التيمم لان كل واحد منها طهاره بخلاف زياده الصوم في القتل وهي شهران متتابعان فانه لم يلحق بذلك الصوم الزايد كفاره اليمين حيث لم يشترط فيها صوم شهرين متتابعين فلا يزيد الصوم فيها على صوم ثلاثة ايام مع ورود النص في كفاره القتل بصوم شهرين متتابعين وكفاره اليمين نظيرها وكذلك الطعام ثبت في كفارة اليمين ولم يثبت في كفاره القتل مع انها نظيرها وكذلك الاعداد الركعات فانه لم يلحق القصر بالظهر في زياده الركعتين مع انها جنس واحد احداها مطلقه عن الزياده والاخرى مقيده بها وكذلك وظايف الطهارات مثل سنيه السلب وسنيه المضمضه والاستنشاق وفي وضو

دون التيمم وكذلك اركان الطهارات فانها في الوضوء اربعة اعضاء وفي التيمم عضوان
ونحو ذلك كاشتراط الاربع في شهود الزنى وهي غير مشروطة في ساير الشهادات لان التفاوت
في ذلك كله ثابت بالاسم العلم وهو شهرات في كفارة القتل وعشرة مساكين في كفارة اليمين
واربع ركعات في الظهر ونحوها وثلث في المغرب وركعتان في الفجر لا بالوصف الذي يجري مجرى
الشرط واسم العلم لا يوجب الا وجود المسمى به ولا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في المسمى
بالاتفاق قال رحمه الله لا يحمل المطلق على المقيد ابدا الى قوله وهو قراءة ابن مسعود
اقول ذهب علماؤنا رحمهم الله الى ان المطلق لا يحمل على المقيد ابدا سوا كانا حادثة
او حادثتين او في حكم او حكمين واستدلوا على ذلك بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
لا تسالوا عن اشيا ان تبد لكم تسوكم نبه تعالى على ان العمل بالاطلاق واجب اذ في الرجوع
الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق اقدام على هذا المنهي لما فيه من ترك الابهام فيما ابهمه الله واليه
اشار ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله الا ترى ان اصحاب البقرة
لو عمدوا الى ادنى بقرة لكفتهم لكن شددوا بالسوال وبيان الكيفية وترك صفة
الاطلاق فشدد الله تعالى عليهم فاشتروها بمل مسكها ذهبا ومعنى ابهموا ما ابهم
الله اطلقوا ما اطلق الله ولا يقيد والحرمة في امهات النسا بالدخول من بعد لهم من بنتهم
اي مطلق اللون ومنه قول عمر رضي الله عنه اما المراه مبهمة فابهموا او ازاد قوله تعالى
وامهات نسايكم فان حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله تعالى من نسايكم
اللاتي دخلتم بهن ولانه ورد النهي عن السوال والسوال عما هو محكم ومفسر لا
يكون لعدم الاحتياج الى السوال فلا يرد النهي عنه والرجوع الى الاستفسار في
المجمل واجب ليتمكن المكلف من العمل به فعلم ان النهي انما ورد على ما هو ممكن العمل باطلاقه
مع نوع ابهام غير محتاج اليه في العمل فكان السوال عن مثل تعمقا وذلك لا يجوز فثبت
ان الرجوع في المقيد ليتعرف حكم المطلق منه ارتكاب للنهي فلا يجوز ومعنى الاية
لا تكثروا مسالة رسول الله حتى تسالوه عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها
وكلفكم اياها بعمكم ويشق عليكم وتندموا على السوال عنها وذلك نحو ما روي ان سراقة
ابن مالك وعكاشة ابن محصن قالا يا رسول الله الحج علينا كل عام فاعرض عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مسالته ثلاث مرات فقال ويحك وما يومنك ان اقول
نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم كثرة مسايلهم واختلافهم على انبياهم فاذا امرتكم
بامر فخذوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فاجتنبوه قوله وهو قول

عامة الصحابة اي الابهام قول عامتهم رضي الله عنهم في امهات النسا فانهم اجروا
المطلق على اطلاقه في قوله تعالى وامهات نسايكم قالوا حرمة الامهات مطلقا سوا دخل الزوج بابنتها
التي هي امراته او لم يدخل بها لان حرمة الامهات مطلقة عن قيد الدخول بابنتها واما حرمة الربيبة
فانما تثبت اذا دخل بامها واما اذا لم يدخل بها فلا تثبت حرمتها بمجرد نكاح امها لانها مقيدة بقوله
تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن واما المعقول فوجوه الاول
ان المقيد اوجب الحكم ابتدا لانه اثبت الوصف الزايد الجاري مجرى الشرط كما قال الخصم فلم يجز
المطلق في مورد المقيد لانه لم يشرع والحكم يتلقى من جهة الشرع وحينيذ عدم جواز المطلق
لكونه غير مشروع لا لان النص المقيد نفى حكم المطلق كما قاله الخصم لان اثبات النص
حكمه الذي هو نفي او اثبات اما بالعبارة او بالاشارة او بالدلالة او بالاقتضا والعبارة
والاشارة غير موجوده ههنا اذ النفي غير ثابت بالصيغة ولما كانت الاشارة ثابتة
بالنظم كالعبارة كان قوله صيغة شاملة لها فلذلك لم يذكر الاشارة واما الدلالة والاقتضا
فلان الاثبات لا يتناول النفي بمعناه لغة بل يضاده فكيف يثبت النفي بالدلالة والثابت ٢٦٣
بالاقتضا هو ما لا يستغني المذكور عنه فيثبت تصحيحا للمذكور والمذكور ههنا وهو
الاثبات مستغن عن النفي بل مضاد له فكيف يكون الضد تصحيحا لضد الاخر واذا كان كذلك فيصير
الاحتجاج بان المقيد ينفي جواز العمل بالمطلق احتجاجا بلا دليل وانه باطل والذي قلناه عمل بمقتضى
كل نص على ما وضع له فانا عملنا في المطلق باطلاقه وفي المقيد بتقييده وانه موضوعهما فيكون
ما قلناه عملا بالدليلين والاطلاق معنى متعين معلوم ممكن العمل به مثل التقييد وترك الدليل واجرا
المطلق على اطلاقه ذاهبا الى غير الدليل وهو تقييد المطلق شرعا الوجه الثاني ان صفة الاطلاق
الثابتة لاحد النصين مثل صفة التقييد للنص الاخر وقد تعلق بكل واحدة من الصفتين معنى
مقصود وحكمة حميدة لانه تعلق بصفة الاطلاق التسهيل وهو معنى مقصود وتعلق بصفة
التقييد التشديد وهو حكمه ومصلحة في موضعه فلا يجوز ابطال صفة التقييد بصفة الاطلاق
احترازا عن تفويت الحكمة المتعلقة بها والابطال صفة الاطلاق بالتقييد احترازا عن تفويت
المصلحة المتعلقة بصفة الاطلاق الوجه الثالث ان في التقييد فسادين احدهما نصب
الشرع من تلقا نفسه والثاني ابطال ما هو مشروع واما قول الشافعي رحمه الله ان القيد زيادة
وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فغير مسلم الا ترى ان نساوكم في قوله عز وعلا من نسايكم معرفة فانه
النسا الى ضمير المخاطبين فلا يكون تقييد النسا المذكورة بالدخول وصفا معرفا لها ومبينا ليجعل ذلك
الوصف شرطا اذ فيه جعل ما ليس بصالح للشرط شرطا وهو باطل الا ترى ان قوله هذه

المراة التي اتزوج بها طالق لغو من الكلام لان صفه التزوج ليست شرطا لوقوع الطلاق حتى
لو تزوجها لا تطلق لان جعل الوصف شرطا انما يصح في حق الغايب لا في حق الحاضر ولذلك اذا
وصف غير المعرف بالاشارة او بالاضافه جاز ان يجعل ذلك الوصف شرطا كقوله المراه التي اتزوجها
طالق فيكون الطلاق معلقا بالتزوج وانما ذكر المصنف رحمه الله هذا لان الشافعي رحمه الله جعل الوصف
بمعنى الشرط وجعل الشرط نافيا للحكم عند عدمه فجعل الوصف نافيا للحكم عند عدمه كما مر بيانه
ولما كان كذلك جعل هو الوصف في قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم
بهن بمنزله وصف الايمان في الرقبه فكما ان ذلك الوصف ايضا نافي لحكم الطلاق فحينيذ كانت
حرمه الربايب منتفيه عند عدم وصف دخول امهاتهن لان عدم ذلك الوصف نفاه فاجاب
المصنف رحمه الله عنه وقال ليس كذلك لان الوصف انما يلحق بالشرط ويعمل عمله اذا كان ذلك
الوصف واقعا للغايب على ما ذكرنا من قوله المراه التي اتزوجها طالق فانه يصح ويكون بمنزلة
الشرط كانه قال ان تزوجتها فهي طالق واما اذا وقع الوصف وصفا للمضاف الى المخاطب
وصفا للمشار اليه لا يكون ذلك الوصف بمعنى الشرط فلذلك لا يكون قوله هذه المراه التي اتزوجها
طالق بمنزله قوله ان تزوجتها فهي طالق ولين سلمنا ان النفي ثابت بهذا القيد لم يستقم للشافعي
رحمه الله الاستدلال بهذا القيد على غيره الا اذا صحت المماثله يعني قد ذكرنا قبل هذا ان عدم
جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره القتل باعتبار ان النص المقيد بالايمان اثبته ولا يلزم منه
عدم جواز تحرير الرقبه الكافره في كفاره اليمين والظهار الا بعد ان يثبت المساواه بين
كفاره القتل وساير الكفارات ولا مساواه بينهما لا في السبب ولا في الحكم اما في السبب
وهو القتل بغير حق فان القتل اعظم الكباير ولهذا قرنه الله تعالى بالكفر فقال والذين لا
يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق وقال صلى الله عليه وسلم خمس
من الكباير لا كفاره فيهن الاشراك بالله تعالى الحديث واليمين في اصله مشروع كما في الحلف
في بيعه الرضوان وكذا الظهار لانه تشبيه المحلله بالمحرمه والتشبيه يحتمل معان امور ليس فيها
معنى الكذب بان يشبهها بها من حيث السن او الهزال او اللون او غير ذلك ولانه كان في الجاهلية
طلاقا والطلاق مباح في اصله ولكن الشارع جعل ذلك التشبيه في حق الحل والحرمة وجعله
كاذبا فيه واوجب الكفاره فيه ومع ذلك لم يبلغ هو من حيث الجريمه جريمة القتل بغير
حق فوجوب تحرير الرقبة المومنه في كفاره القتل لزياده غلظ معصيه القتل لم يدل على وجوب
تحرير الرقبة المومنة في كفارة اليمين والظهار لعدم مساواتهما في السبب واما في الحكم فان
الرقبه عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم فيها مقدر بشهرين

متنا بعين

متنا بعين وفي الظهار للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم واذا كان كذلك فقد جاءت
المفارقه بينهما في السبب كما مر بيانها وكذلك في الحكم صوره ومعنى اما الصوره فلانك
فيها كما سبق واما المعنى فلان معنى الاطعام تغاير معنى التحرير اذ الاطعام للاشباع
والتحرير لتخليص العبد من ذل الرق وكذا الكفاره في اليمين شرعت ساتره لاثم القتل ولاجل
المفارقه بين كفاره القتل وساير الكفارات في الحكم صوره دخل الطعام في الظهار عند العجز
عن الصوم دون القتل ومعنى وجب التخيير في اليمين بين ثلاثة اشيا واذا انعدمت المماثلة
في السبب والحكم وثبتت المفارقه وشرط صحه الاستدلال المماثله فكيف يجعل ما
يدل على نفي الحكم في كفاره القتل دليلا على النفي في كفارة اليمين واذا كان كذلك فبطل الاستدلال
فان قال الخصم انا اعدي القيد الزايد وحده وهو الايمان لا احتراز عن تعديه ما ليس بحكم
مشروع وهو العدم ثم نفي الحكم يثبت بذلك القيد الزايد وحده وهو الايمان بعد التعديه
قيل له هذا لا ينفعك لان مصيرك الى هذا القول لاجل ان لا يجوز الكفاره بتحرير رقبه كافره ٢٦٤
وقد بينا ان التقييد بوصف الايمان في المنصوص عليه وهو ثبوت تحرير رقبه مومنه لا يمنع
التحرير بالرقبه الكافره لما قلنا ان القيد لا يوجب نفيا لكن لانه لم يشرع تحرير الرقبه الكافرة في
المقيد كما لا يجوز تحرير نصف الرقبه وقد شرع تحرير الرقبة الكافره في النص المطلق لما اطلق
واذا كان كذلك فصارت تعديه وصف الايمان على وفق كلامك لمعدوم وهو عدم الجواز من
المقيد الى المطلق عن القيد لا يصلح ذلك المعدوم حكما شرعيا لابطال امر موجود وهو صفة الاطلاق
في المنصوص المطلق يصلح ذلك الموجود حكما شرعيا وهو التسهيل والتوسعه فكان هذا اي
حمل المطلق على المقيد ابعد مما سبق وهو ان التعليق بالشرط عنده يوجب نفي الحكم عند عدم
الشرط وقد سبق بيان كونه ابعد او نقول وهذا الاوجه لتقرير الكتاب ان النص المقيد
بوصف الايمان لما لم ينف جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفاره القتل بل لم يجز لانه غير مشروع
على ما ذكر في الكتاب كان عدم جواز تحرير الرقبه الكافره فيها لم يكن ثابتا بالنص فحينيذ كانت
التعديه تعدية امر غير ثابت بالنص الى موضع اخر لابطال حكم ثابت فيه بالنص وهو الاطلاق
وانه لا يجوز وما قاله الخصم وهو ان التعديه في القيد الزايد فقط ثم النفي يثبت به امر ظاهر التناقض
لما سبق ان التعديه صارت لمعدوم فكان الثابت بالتعدية النفي وقد قال ان النفي لا يثبت بالتعدية
وانه تناقض ظاهر او نقول اعتباره وصف الاطلاق المنفية في النص المقيد على وجه ينفي
غيره وعدم اعتباره وصف الاطلاق في النص المطلق بوجه ما مع ان كلام الموصفين ثابت
بالنص ممكن العمل به صالح لكونه مراد المتكلم امر متناقض لانه اعتبر وصف النص في موضع

ولا يعتبر في موضع اخر وقوله ان الوصف بمعنى الشرط قلنا ممنوع ذلك وعلى تقدير تسليمه
نقول ان الشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتدا اما العدم
فليس بامر شرعي وانما هو كاين بالعدم الاصلي فعدم جواز تحرير الرقبة الكافرة في كفارة القتل اذ ليس
ثابتا بالدليل الشرعي بل بالعدم الاصلي فكيف يقال ان هذا الوصف الذي في قوله تعالى فتحرير
رقبة مؤمنة بمعنى الشرط واما الجواب عما قال الخصم انكم حملتم المطلق على المقيد في نصوص الزكوة
ونصوص العداله الى اخره فهو ان قيد الاسامة في نص الزكوة لم يوجب نفي الزكوة عند عدم الاسامة
ولكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل وهي قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل
والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اوجبت نسخ قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة
فكان انتفا الوجوب عن غير السايمة بتلك السنة لا لحمل المطلق على المقيد بالصفة وهو قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل السايمة شاة وكذلك قيد العداله لم يوجب النفي لكن النص الذي فيه
الامر بالتثبت في خبر الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب
نسخ اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والتثبت والتبيين متقاربان
وهما طلب الثبات والبيان وكذا قوله تعالى ممن ترضون من الشهدا اوجب نسخه اذ الفاسق لا
يكون مرضيا فاشتراط العداله بهذا الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وكذا قيد التبليغ
في الهدايا باعتبار النص الوارد وهو قوله تعالى بعد ذكر الهدايا ثم محلها الى البيت العتيق ومقتضى
اسم الهدي اي ينقل من مكان الى مكان وورد الشرع بالنقل اليه سواه وكذا قيد التتابع في صوم كفارة
القتل والظهار لم يوجب نفي جواز التفرق في صورة كفارة اليمين على طريق حمل المطلق على
المقيد بل ثبت قيد التتابع زياده على النص المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءته لا تكون دون خبر يرويه وقد كانت قراءته
مشهورة الى عهد ابي حنيفة رحمه الله فكانت بمنزلة الخبر المشهور فثبت الزياده على النص عندنا
وان كانت الزياده نسخا معنى فثبت التتابع بهذا الاعتبار لا باعتبار حمل المطلق على المقيد لما فيه من الفساد
الذي بيانه فان قيل لا فرق بين القولين الزياده على النص وبين القول بحمل المطلق على المقيد لان في
كل منهما ترك العمل بالمطلق والعمل بالمقيد فلم اجزت الزياده دون الحمل قلنا لا بل هما مختلفان
وان استويا من حيث الصوره لان في حمل المطلق على المقيد تعديه امر معدوم لا يصلح حكما شرعيا الى
موضع يلزم منها ابطال حكم موجود يصلح حكما شرعيا على ما مر وليس في زياده ذلك بل فيه
عمل بحديث مشهور والعمل اقتضاه واجب لشهادة السلف بصحته وان كان يلزم فيه نسخ
من وجه لما ان النسخ من كل وجه جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير
جايز

جايز في الشرع وهو الزياده بالمشهور لا على ما هو غير جايز وهو تعديه المعدوم لابطال
الموجود واما تقييد الابدي بالمرافق في التيمم فبحديث مشهور ثبت بمثله التقييد لا بطريق
حمله على المقيد وهو الوضو واذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا لما بينهما من المنافاة
وذكر في ميزان الاصول ان في الموضع الذي يحمل المطلق على المقيد انما يحمل لعدم الامكان بان
كان سبب الحكم واحدا والحكم واحدا ولا يمكن اثبات حكم المطلق والمقيد بسبب واحد في
زمان واحد فيخرج على البيان او على النسخ على اختلاف بين مشايخنا رحمهم الله ان تقييد المطلق
بيان او نسخ اما عند الامكان فلا يحمل وهذا اشاره الى ان في بعض المواضع يحمل المطلق على
المقيد عندنا وهذا بخلاف ما ذكره المصنف رحمه الله وذكر الامام شمس الايمة السرخسي
رحمه الله في اصوله هذه المسله على وفق ما قاله المصنف رحمه الله قال رحمه الله
ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر الى قوله وطرق كثيرة اقول هو جواب
٢٦٥ عن سؤال مقدر وهو ان يقال انكم عملتم في صدقة الفطر بالحديث المطلق وهو قوله صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وبالحديث المقيد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين ولم تعملوا بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه المقيده بالتتابع وبالقراءة
المعروفه المطلقة عن التتابع ليجوز الامران التتابع والتفرق مع انكم جعلتم قراءته رضي الله
عنه بمنزلة النص المشهور وتقرير الجواب انه لا يلزم على ما ذكرنا ان قراءة ابن مسعود رضي الله
عنه بمنزلة حديث مشهور تجوز الزياده به على النص المطلق العمل به وبالقراءة المعروفة لان النفي
وهما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه والقراءة المعروفه وردا في حكم واحد وهو تادي الكفاره
بالصوم والصوم في وجوده شي واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما التفرق والتتابع فاذا
ثبت تقييده بالنص المشهور بطريق الزياده كما مر بطل اطلاقه والعامل ان الشيين اذا اتحدا
في الحكم ولاحدهما زياده وصف فالاخر الذي ليس له زياده وصف يكون تبعا للذي له زياده
وصف فيثبت ذلك الوصف لهما جميعا كالطلاق الرجعي مع البائن فان البائن للطلاق
زياده وصف على الرجعي لان الطلاق لا يكون اقل من الرجعي فلا يكون الرجعي زياده وصف
فيلحق الرجعي بالبائن مقدما او موخرا فيكونان باينين لئلا يلغوا وصف البينونة التي هي زياده
وصف في الطلاق فكذا هنا النص الموجب لمطلق الصوم كان تبعا للنص الموجب للتتابع لئلا
يلغوا وصف التتابع الذي هو زياده وصف في الصوم وفي صدقة الفطر النص المطلق والمقيد
في بيان السبب دون الحكم واحد السببين لا ينفي السبب الاخر اذ لا مزاحمة في
الاسباب لان الحكم الواحد جاز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل لا على سبيل

ربع ... ساد الطلاقة

الاجماع الا ترى ان الشري سبب الملك وكذا الارث والهبه والصدقه وقدا
قبل وجود الملك اما اذا وجد الملك فلا بد من ان يكون ثبوته مضافا الي احد الاسباب
معينا واذا كان كذلك فوجب الجمع في الاسباب فقلنا يجوز ان يكون ملك العبد المطلق سببا
لوجوب صدقه الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سببا بالنص الاخر بخلاف كفاره اليمين
فان السبب واحد وهو اليمين عند الحنث لانا لو جعلنا احد النصين متناصوما والاخر
متناصوما اخر للزم عليه صوم سته ايام ثلثه متتابعات وثلثه مطلقه ولا يلزم ذلك بالاجماع
فعلم ان حكم احد النصين ينصرف الي ما ينصرف اليه حكم النص الاخر بعينه فلما وجب تقييده
في احد النصين لم يبق مطلقا فان قيل لم لا تقول لما وجب اطلاقه في احد النصين لم يبق
مقيدا ضرورة حتى تكون عاملا بذلك النص لا بهذا فمن ابن ظهر ترجيح هذا النص عليه قلنا لانه
يلزم حينئذ حمل المقيد علي المطلق فانه متروك بالاجماع وعلي هذا قال ابو حنيفه ومحمد رحمهما الله
يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض بالنص المطلق وهو قوله صلي الله عليه وسلم جعلت لي
الارض مسجدا وطهورا ويجوز بالتراب بالنص المقيد وهو قوله صلي الله عليه وسلم التراب
طهور المسلم لان المحل مختلف وان كان الحكم واحدا فنستقيم اثبات المحلية باعتبار كل نص
في شي اخر واما القياس علي التيمم فلا يصح لانا لم نشترط التيمم الي المرافق باعتبار حمل
المطلق علي المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولي اثبات التيمم في الراس والرجل اعتبارا بالوضو
لانهما ممسوحان وانما عرفنا بنص فيه وهو ان النبي صلي الله عليه وسلم علم التيمم ضربتين
ضربه للوجه وضربه لليدين الي المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار مقيدا
لا يبقي ذلك الحكم بعينه مطلقا قوله وهذا اي هذا الذي قلناه وهو ان دخول
الاطلاق والقيد في السبب لا يوجب حمل المطلق علي المقيد بل يجري كل واحد منهما
علي سننه نظير ما سبق من قولنا ان تعلق الحكم بالشرط يوجب الحكم عند وجود الشرط
ولا يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط فان تعلق الحكم بالسبب المقيد لا ينفي تعلقه بالسبب
المطلق واذا كان حكم التعليق ما ذكرنا صار الحكم الواحد وهو الطلاق مثلا متعلقا بالشرط
ومرسلا اي مطلقا عنه كنكاح الامه فانه تعلق جوازه بعدم طول الحره بالنص وهو قوله
تعالي ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات الايه وبقي مرسلا عن الشرط
بالنصوص المطلقه نحو قوله تعالي فانكحوا ما طاب لكم من النسا وقوله واحل لكم ما ورا
ذلكم فنقول بالجواز عند عدم الطول بما ذكرنا من النص المقيد وبالجواز عند الطول
بالنصوص المطلقه المذكوره لان الارسال والتعليق يتنافيان اذا وجدا معا اذا

الشي

الشي زمان وجوده لا يتصور ان يكون معلقا ومرسلا فاما قبل ابتدا وجود الحكم
فهو معلق اي معدوم تعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط يعني انه محتمل للوجود قبل
الشرط والعدم الاصلي وهو العدم الذي قبل التعليق كان محتملا لان يوجد بالارسال والتعليق
ولم يتبدل ذلك العدم بالتعليق لانه لم يوثر في حق الحكم فصار كانه لم يعلق ثم بعد التعليق
لم يتبدل ذلك الاحتمال لانه يحتمل ان يوجد الحكم بتنجيز ذلك التعليق او بتنجيز تعليق اخر او بالارسال
فصار العدم قبل الوجود محتملا للوجود بطريقي الارسال والتعليق واحتمال الوجود بطريقين في
كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيره كالملك فانه كان معدوما يحتمل ان يوجد بطريق البيع
وبدونه كالهبه والارث وغير ذلك وبعد ما وجد لا يمكن ثبوته الا بواحد من الاسباب
والطرق اذ عند الوجود يمتنع الحكم بالارسال وبالتعليق للتنافي بينهما وقول الخصم الوصف
معتبر قلنا نعم لكن الاطلاق صفه معتبره ايضا فلا بد من اعتبارها وقوله ان الشارع نص علي
الصفه لمعني حميد في بعض الصور والنص ساكت عن الوصف فيجعل ذلك بيانا في جنس المنصوص
عليه والزياده مقدره فلا تكون ناسخه قلنا هذا قياس وشرطه فقدان النص والحكم في
٢٦٦ المتنازع فيه ثابت باطلاق النص وصفه النص تعتبر بأصلها فكما لا يجوز ابطال النص بالقياس
لا يجوز ابطال صفته بالقياس ايضا وفيما قاله ذلك لانه لو لم يقيد للزم جواز التكفير باعتاق
الرقبه الكافره نظرا الي النص ولو عمل بالقيد لما جاز اعتاق الرقبه الكافره عن كفارة
اليمين والظهار فعلم ان التقييد يوجب بطلان الحكم الثابت بصفه الاطلاق وبهذا
تبين ان التقييد نسخ معني وان لم يكن نسخا صورة قال رحمه الله وقد قال الشافعي
رحمه الله ان صوم كفاره اليمين غير متتابع ولم يحمل ذلك القوم الي قوله لمعني ذكرناه في موضعه
اقول قد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفاره اليمين غير متتابع ولم يحمل ذلك الصوم
علي كفاره الظهار والقتل المقيد بالتتابع حتى يثبت التتابع في صوم كفارة اليمين ايضا حملا
للمطلق علي المقيد وهذا منه تناقض لانه حمل المطلق علي المقيد فيما سبق ولم يحمله هنا فقد ناقض
مذهبه فان قال هو في العذر عن عدم حمل صوم كفاره اليمين علي صوم كفاره الظهار والقتل ان
اصل الحمل متعارض لاني وجدت صوم المتعه لا يصح الا متفرقا بالنص وهو قوله تعالي فمن لم
يجد فصيام ثلاثه ايام في الحج وسبعه اذا رجعتم حتى لا يجوز صوم المتعه متتابعا فقد
تقيد هذا النص بصفه التفرق وتقيد بعض النصوص بصفه التتابع فلا يكون حمل صوم
كفارة اليمين علي احدهما اولي من الاخر فلاجل هذا التعارض اثبتنا حكم الاطلاق في صوم كفاره
اليمين قيل له ليس الامر كذلك فان صوم سبعه ايام في المتعه قبل مضي ايام التحرم لا يجوز لانه لم يشرع

ان صوم السبعة اضيف في النص الى وقت لا يكون مشروعا قبل ذلك الوقت كصلاة
الظهر لما اضيفت الى وقت الظهر لم تكن مشروعة قبله لما سبق في موضعه ان الواجب
اذا اضيف الى وقت كان ذلك سببا لوجوبه فلا يجوز تقديمه لان تقديم الحكم على
السبب لا يجوز واذا كان كذلك فلا يجوز صوم المتعة متتابعا لانه اذا قبل وقته وهو
وقت الرجوع الى اهله بالنص فكان عدم جواز المتتابع لهذا لا لان تفريق ذلك
الصوم واجب فلم يصح قوله ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح
الا متفرقا لانه لا يقال للصوم الهدي لم يجي وقد انه صوم متفرق فعلم بهذا انه لم
يوجد صوم كالتفريق فيه ولان المطلق في كفارة انما يحمل على المقيد في كفارة وليس في
صوم الكفارات صوم مقيد بالتفريق لان صوم المتعه ليس بصوم الكفارة فان دم
المتعه ليس بدم جبر بل هو دم نسك فلا وجه لحمل اصلا على صوم المتعه وجد للاصل معارض
اولا فان قيل ان صوم المتعة يدل على دم المتعة ودم المتعه عند الشافعي رحمه الله دم
جبر فكان هذا الصوم ايضا صوم كفارة لكونه جبرا للنقصان الثابت بالقران والمتعه
فان الافراد عنده افضل من المتعه والقران قلنا هذا العذر ايضا لا يجدي له لان عدم
جواز السبعة قبل الرجوع لا لوجوب التفريق بل لعدم وقته على ما مر ذكره
وذكر في شرح التقويم شرع صوم المتعه متتابعا حتى لا يجوز السبعة متفرقه
لانه وجب بدلا عن الهدي والبدل انما تجب في الزمن الذي يجب فيه الاصل هذا
هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل يوم واداء صوم عشره ايام لا يتصور
فيه فللضرورة عدم الامكان جعل الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده
ليكون جمله بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون
متصلا بطرفي ايام النحر الذي هو الاصل فكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام
النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له
وموجهة عليه وقيل ينبغي على هذا ان تكون السبعة متصلة بيوم العيد لانه وقت الاصل
لكن لم يجعل الشرع ايام التشريق وقتا للصوم فكان يجب ان تكون متصله بايام التشريق
الا ان الشرع مع وجود السبب اخره لعذر السفر اذ الظاهر من حال الحاج ان يخرج بعد
النحر وايام التشريق فعلقه بشرط الرجوع والمعلق بالشرط عدم قبله فلا يجوز تعجيله
قال رحمه الله واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين العزيمه والرخصة
وهذا باب العزيمة الرخصه الى قوله ويشير الى شده والرعاية اقول

احكام اقسام الكتاب من الخاص والعام وهما تنقسم الى قسمين عزيمه ورخصة
فلا بد من بيانها فالعزيمة في اللغه عباره عن القصد المؤكد دل على ذلك قوله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي قصدا متاكدا في العصيان وقوله تعالى كما صبر اولوا العزم من الرسل
خص تعالى بعض الرسل بهذا الوصف بعد ان كان كلهم على الحق لانه لم يكن لهم وهن ولا شبهة
وهن في الدعوه وطلب الحق ولهذا جعل العزم يمينا حتى اذا قال الرجل اعزم ان افعل
كذا كان حالفا عند النية لان العباد يؤكدون افعالهم بالايمان وفي الشريعه اسم لما هو اصل
من الاحكام الشرعيه غير متعلق بالعوارض سميت عزيمه لانها من حيث كانت اصلا
مشروعا كانت في نهاية من الوكاده والقوة ثبت حقا لصاحب الشرع تعالى علينا كما انه
الهنا ونحن عبيده من غير نظر الى الاعذار وهو نافذ الامر واجب الطاعة يفعل ما يشا
ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والانقياد والضمير في قوله هو اصل راجع الى لفظ ما
الموصول واما الرخصه بسكون الخا فانها في اللغه عباره عن الاطلاق والسعه والسهوله ٢٦٧
يقال رخص السعر اذا تراجع وخف على الناس وتيسرت الاصابة بكثره الاشكال
وقلة الرغبات وفي عرف اللسان تستعمل الرخصة في الاباحه على طريق التيسير
يقال رخصت لك في كذا اي ابحته لك تيسيرا عليك وفي الشريعة اسم لما بني على اعذار
العباد وما بني على اعذارهم هو ما يستباح بعد رفع قيام المحرم وسياتي معنى
الاستباحة وانما قيد بقيام المحرم ليكون تعريفا لما هو الاحق في استحقاق اسم
الرخصة على ما يجي بيانه والاسمان وهما العزيمه والرخصه دالان على المراد اي على ما اريد
منهما كما مر بيانه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا كما انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة ما يغير عن عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف ثم العزيمه
اربعه اقسام فرض وواجب وسنة ونفل ووجه الانحصار في الاربعه ان الحكم
الثابت شرعا اما ان يثبت بدليل يوجب العلم والعمل او يوجب احدهما او لا يوجب
شيا منهما الاول والثاني هو الواجب والثالث اما ان كان المكلف مطالبا باقامته او لا
الاول هو السنه والثاني هو النفل فهذه الاقسام اصول الشرع وان كانت متفاوتة
في انفسها على ما ياتي بيانه اما الفرض فمعناه في اللغة هو التقدير والقطع قال الله تعالى
سوره انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقال تعالى فنصف ما
فرضتم اي قدرتم بالتسميه ومنه فرضة النهر وهي القطع الذي يقصد به تقدير الماء
وفرض القوس وهو القطع الذي في طرفي القوس يقصد بذلك تقدير علقه الوتر وفي

الشريعة عباره عن مقدر شرعا لايحتمل الزياده والنقصان مقطوع به ثابت
بدليل لاشبهه فيه نحو الكتاب والسنه السنة المتواترة اذا كانت دلالتها قطعية
والاجماع القطعي وذلك مثل الايمان والصلوه والزكوه والحج لان هذه الجمله فرايض
مقدره لاتحتمل زيادة ولا نقصانا وانها مقطوعه يثبت بدليل لاشبهة في دلالته
واسم الفرض يشير الي نوع من التخفيف لانه مقدر متناه وفي التقدير والتناهي يسر لانه
لا يصعب علي العباد اداء المقدر وكذا يشير اسم الفرض الي شده الرعايه والمحافظه لكونه
ثابتا بطريق القطع ومنه سميت الفرايض مكتوبه لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ فكان
اداوها لازما والكتابه تنبي عن التناهي فكان ذلك اشاره الي المعنيين قال رحمه الله
واما الواجب فانما اخذ الوجوب الي قوله وسمي ولد الولد نافله لذلك اقول
ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
علي الارض ومعنى السقوط في الواجب انه ساقط عنا من حيث العلم والاعتقاد به قطعا
وذلك لان اداوه واجب علينا من غير ان نعلم يقينا لان خبر الواحد لايوجب العلم
القطعي وكذا لايجب علينا ان نعتقد قطعا انه يجب علينا لانه وجب الاعتقاد بكونه
واجبا بغلبة الظن هو الوصف الخاص اي سقوط العلم والاعتقاد به قطعا عنا هو
الوصف الخاص بالواجب دون الفرض فلذلك سمي بالواجب لما مر ولان الفرض
والواجب مستويان في حق لزوم العمل وانما المفارقه بينهما من حيث لزوم الاعتقاد
في حق الفرض بانه فرض علينا قطعا وعدم لزوم الاعتقاد في حق الواجب فكان لفظ
الواجب هو اللفظ الدال علي سقوط العلم والاعتقاد عن المكلف بانه لازم قطعا
او لان الواجب لما لم يفد العلم لكونه ثابتا بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم القطعي
صار الواجب كالساقط علي الذي لم يجب عليه العلم بانه لازم قطعا علي الذي لم يجب عليه
العلم بانه لازم قطعا لا كالحاصل في الفرض لان المكلف يعلم ثبوت الفرض بدليل
قطعي فقد حمله والتزم اداه فلم يكن ساقطا عليه فكان تاثير الفرضيه اكثر ومنه سمي
الحزفي الخشبه فرضا لبقا اثره علي كل حال وسمي السقوط علي الارض وجوبا لانه قد
لا يبقى اثره في الزمان الثاني كما كان ثابتا بدليل موجب للعلم والعمل قطعا
سمي فرضا لبقا اثره وهو العلم به ادا او لم يود وما كان ثابتا بدليل موجب للعلم
يقينا باعتبار شبهه في طريقه سمي واجبا وقيل الواجب ماخوذ من الوجبه وهو
الاضطراب وفي معناها الوجيب قال وللفواد وجيب تحت ابهره لدم

ورا الغير

وراء الغيب الحجر اي اضطراب والابهر عرق مستبطن الصلب اذا انقطع مات
صاحبه واللدم الضرب والغيب هنا الجدار وسمي الواجب واجبا لتمكن الاضطراب
فيه للقلب في ثبوته لنوع شبهة في دليله والواجب في الشرع اسم لما لزمنا العمل به بدليل فيه
شبهه وذلك مثل تعيين الفاتحه في الصلاه وتعديل الاركان والطهاره في الطواف وصدقة
الفطر والاضحيه والوتر فان ذلك ثبت بقوله صلي الله عليه وسلم لاصلاة الا بفاتحة الكتاب
وبقوله صلي الله عليه وسلم للاعرابي قم صل فانك لم تصل وبقوله صلي الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد وبقوله صلي الله عليه وسلم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا
وبقوله صلي الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشا الي
طلوع الفجر وقال في ميزان الاصول الواجب نوعان لازم قطعا كالزكوة والصوم
وواجب لا يكون لازما قطعا مثل تعيين الفاتحة والسنه في اللغه هي الطريقه حسنه
كانت او سيئه قال صلي الله عليه وسلم من سن سنه فله اجرها واجر من عمل الي يوم القيامة ٢٦٨
الحديث والسنن الطريق وسن الما اذا صبه حتي جري في طريقه وقوله وهو معروف الاشتقاق
اي هي ماخوذه من قولهم سن الما اذا صبه وانما اخذت السنه منه لان من يستن بسنه غيره
ينصب في الفعل علي وفق فعله كالما الثاني يجري في جريه كجريان الما الاول وذلك سمي
الطريق سنه لان المار ينصب فيه ويجري نحو جريان الما من العال الي شي اخر وفي
الشريعه عباره عن الطريقه التي سلكها رسول الله صلي الله عليه وسلم او الصحابة بعده
رضي الله عنهم وعلي وفق مذهبنا علي ما ياتي ذكره والنفل في اللغه هو الزياده ومنه
سميت الغنيمه نفلا لانها غير مقصوده بل هي زياده علي ما شرع له الجهاد وهو اعلا دين الله
تعالى وكبت اعدايه واعزاز كلمة الحق ومنه سمي ولد الولد نافله لانه زياده علي ما شرع له
الجهاد حصل لهم ابكسبه وهو الولد الصلبي وفي الشريعة عباره عما زاد علي الفرايض
والواجبات والسنن وفي ذلك معنى اللغه اذ النوافل من العبادات زوايد مشروعه
لنا لا علينا والتطوعات ايضا كذلك فان التطوع اسم لما يتبرع به المرء من
عنده ويكون محسنا في ذلك ولا يكون ملوما في تركه فهو والنفل سوا قال رحمه الله
فاما الفرض فحكمه اللزوم علما الي قوله لا يعارض الاصل اقول لما فرغ رحمه الله من بيان
الاقسام الاربعه شرع في بيان احكامها فقال فاما الفرض فحكمه اللزوم الي اخره اي حكم
الفرض لزوم ما في الذمة علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام اي الانقياد دعما

بالبدن للزوم الادا بدليله فيكون المودي مطيعًا لربه والتارك عاصيا لهاذ
سر الادا مبدل للعمل لا للاعتقاد وضد الطاعه العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع
عن الادا فيما هو من اركان الدين الا ان يكون تاركا على وجه الجحود او على وجه الاستخفاف
فيكون كافرا فاما بدون ذلك فهو عاصي بالترك من غير عذر فاسق لخروجه عن طاعة ربه اذ الفسق
هو الخروج من فسقت الرطبه اذا خرجت وسميت الفاره فويسقه لخروجها من جحرها ولهذا
كان الفاسق مومنا عند اهل السنه لانه غير خارج عن اصل الدين واركانه اعتقادا ولكن
عن الطاعه عملا ثم الفرض من اركان الشرع ويكفر جاحده لانه مبدل لاعتقاده بخلاف جحود
الواجب حيث لم يوجب الكفر لعدم التبدل اذا التبدل يقتضي سابقه الثبوت ولم يكن
الاعتقاد ثابتا في الوجوب لعدم لزوم الاعتقاد بخلاف الفرض فان الاعتقاد لازم فيه
ويفسق تاركه بلا عذر لما ذكرنا انه مبدل العمل لا للاعتقاد ولين عمل القلب ايمان فكان تركه
بالجحود كفرًا وعمل البدن اسلام فكان تركه عصيانا ثم قوله ويكفر جاحده الاولى ان
يجعل من الاكفار لا من التكفير لما ان الاول خاص بمعنى النسبه الى الكفر والثاني مشترك والخاص
اولى في الدلاله على المراد من المشترك ومنه قول الشاعره وطايفه قد اكفروني
بحبكم وطايفه قالوا مسي ومذنب اي نسبوني الى الكفر كذا نقل عن بعض المشايخ
رحمهم الله واما حكم الوجوب فلزومه عملا كالفرض لا لزومه علما كالفرض لا لزومه علما على
اليقين لما في دليله من شبهه الغلط من الراوي حتى لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم
اليقين ويفسق تاركه اذا رد خبر الواحد على وجه الاستخفاف بان لم يعمل بموجبه بعد ان
علم صحته وموجبه قله مبالاة بها وتهاونا فاما اذا ترك العمل به على وجه التاويل بسبب ان عنده
تاويلا على خلاف ما يقتضيه ظاهره فلا يكون فاسقا بل يكون عاملا باقوى الدليلين او لا لا يضعفها
وذلك كما قال الشافعي رحمه الله في التحريمه ان المسنون ان يرفع المصلي يديه الى منكبيه وهو
قول عمر رضي الله عنه محتجا بحديث ابي حميد الساعدي رضي الله عنه انه كان في عشره من اصحابه
فقال الا اخبركم بصلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا نعم فقال كان اذا كبر رفع
يديه الى منكبيه ولنا حديث وايل بن حجر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
كبر رفع يديه الى منكبيه حذا اذنيه والمصير الى هذا اولى لان فيه اثبات الزياده لان فيه
رفع اليدين الى المنكبين وزياده وكان عملا بالحديثين وتاويل حديثه انه عند العذر
في زمان البرد حين كانت ايديهم تحت ثيابهم وكما قال بعض العلما رحمهم الله بجواز المسح

على العمامه

على العمامه والقلنسوه لحديث بلال رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسح على عمامته وجا في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سريه فامرهم
ان يمسحوا على العمايم والخفاف وقلنا لا يجوز ذلك لحديث جابر رضي الله عنه قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم حسر العمامه عن راسه ومسح على ناصيته وتاويل حديث
بلال رضي الله عنه انه كان بعيدا منه فظن انه مسح على العمامه حين لم يضعها عن راسه وتاويل
الحديث الاخر انه صلى الله عليه وسلم خص به تلك السريه لعذر بهم فكان يخص بعض اصحابه
باشيا كما اجاز لعبد الرحمن رضي الله عنه لبس الحرير وهذا كثير النظير ثم للتاويل وجوه قد يكون
عدم صحه الاتصال وقد يكون بصرف المعنى الظاهر للخبر الى معنى اخر لاعتراض دليل
اقوى منه كما مر وقد يكون بدعوى النسخ وبترجيح الحديث بفقه الراوي ونحو ذلك
وانكر الشافعي رحمه الله قسم الواجب والحقه بالفرايض فان كان انكاره ذلك للاسم
فلا معنى للانكار بعد اقامه الدليل على انه يخالف اسم الفرض لغه وشرعا وان كان انكاره
للحكم فباطل ايضا لان الدليل نوعان ما لا شبهه فيه من الكتاب والسنه وما فيه شبهه وهو ٢٦٩
امر لا يسوغ انكاره واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم اذ ثبوت الحكم بحسب الدليل
لانه بمنزلته فمهما كان الدليل اقوى كان المدلول وهو الحكم اقوى وبيان ان الدليل نوعان ما
لا شبهه فيه وما فيه شبهه ان النص الذي لا شبهه فيه اوجب قراه القران في الصلوه
وهو قوله تعالى فاقرا وما تيسر من القران وانما تعين ذلك الامر في حق الصلوه
بالاستدلال بسياق هذه الايه وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى الايه
وسياقها وهو قوله تعالى واقيموا الصلاه وبالاستدلال بدلاله الاجماع لانهم
اجمعوا على ان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلاه فتعين في الصلاه والقران
يتناول الفاتحه وغيرها فاذا قرا سوره سوى الفاتحه ولم يقرا الفاتحه فقد اتى بالمامور
مامور به فيقضي بالجواز وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاه الا بفاتحه
الكتاب عين الفاتحه وفي خبر الواحد شبهه في طريقه فلم يجز تغيير الاول وهو النص الموجب
لقراه القران في الصلوه بالثاني وهو خبر الواحد لضعفه فلا يجوز الزياده على الاول
بالثاني لانه لا يصلح لنسخ الكتاب وفي الزياده نسخ وكذا لا يجوز ان يكون الثاني بيانا
للاول لان حكم الكتاب جواز الصلوه بالقراه على وجه الاطلاق وعلى تقدير ان
يجعل خبر الواحد بيانا له يصير مقيدا بانه لا يجوز الصلاه الا بقراه الفاتحه فلا
يبقى يسرًا بل ينقلب عسرًا وانه خلاف حكم الكتاب ولان تقليد المطلق نسخ

وانه لا يجوز بخبر الواحد واذا لم يجز ما سبق ذكره يجب العمل بالثاني وهو خبر الواحد على
انه مكمل حكم وهو النص من قرار الاول على حاله من غير تغيير فان الواجب مكمل للفرض
وذلك فيما قلنا وهو انه يجب قراءة الفاتحة لا تفسد الصلاة بتركها لان خبر الواحد مغير لحكم
الاول لان حكم الاول وجوب قراءة القران وبعد ما اوجبنا الفاتحة لم يتغير ذلك لان
مقتضى الكتاب وبعد ما اوجبنا الفاتحة لم يتغير ذلك لان مقتضى الكتاب ان يجوز الصلاة
باي سورة قرا ولم يتبدل ذلك الحكم بوجوب الفاتحة عندنا فلم يجز تغيير الاول بالثاني
لانه لا شبهة في الاول وفي ثبوت الثاني شبهة واذا كان كذلك قرا علينا كتاب الله تعالى
الثابت باليقين ولم تلحق به زيادة وراعينا خبر الواحد بان عملنا به والاصل في خبر الواحد
وجوب العمل دون العلم وتجوز ان يكون الشي واجبا ولا يكون ركنا فان قيل
لا نسلم انه لا شبهة في الاول وهو الكتاب بل فيه شبهة لانه نص عام خص منه ما دون
الاية فخص ما وراه بخبر الواحد فيجب تعيين الفاتحة ثم ما كما هو مقتضى خبر الواحد
قلنا ثبت عدم الجواز لا بوجد ذلك في الاية وهو ان ما دون الاية وان كان من القران
لا يسمى قاريه قاري القران على الاطلاق حتى جوز بعض العلما قراءة ما دون الاية للجنب
والحايض لهذا المعنى فلما يتناوله اسم القران على الاطلاق لم يكن عدم جواز الصلوة بما دون الاية
بسبب انه مخصوص من قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران فكان هو حينئذ عاما لم
يخص منه شي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولانه لو جاز بما دون الاية لانه من القران لوجب
ان يجوز بحرف واحد لانه من القران ولم يقل به احد فان قيل يجب ان لا يثبت الوجوب
ايضا بخبر الواحد لانه جاء مخالفا للكتاب يقتضي الجواز بدون الفاتحة والخبر يقتضي الجواز
لا غير وقال صلى الله عليه وسلم في خبر الواحد وما خالف فردوه قلنا ذلك الرد انما يكون
فيما اذا لم يكن العمل بخبر الواحد ممكنا مع العمل بالكتاب وههنا ممكن على الوجه الذي
قلنا بان يكون مكملا لموجب الكتاب وهو ان يحمل على الوجوب قوله وكذلك الكتاب
اي قوله تعالى اركعوا اوجب الركوع اي الركوع وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم للاعرابي الذي اخف صلاته قم صل فانك لم تصل اوجب تعديل الاركان وكذلك
الطواف مع الطهارة فان فرضية الطواف بدليل مقطوع به وهو الكتاب واشتراط
الطهارة فيه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوة شبه
الطواف بالصلوة فمن رد خبر الواحد من غير تاويل كما فعله اهل الاعتزال فقد
ضل عن سوا السبيل وهو الطريق العدل المستقيم ومن سوى ذلك بالكتاب والسنة
المتواترة كما فعله الشافعي رحمه الله ليكون خبر الواحد مثبتا للفرضية كالكتاب

والسنة

والسنة المتواترة فقد اخطا لانه رفع الدليل الدليل الذي فيه شبهة عن درجته وحط
الدليل الاعلى الذي لا شبهة فيه عن منزلته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز اليه المصير بعد
الوقوف عليه بالتامل الا ترى انا لو افسدنا الصلاة بترك التعديل كما نفسدها بترك الركوع
لكنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجة ولو لم ندخل نقصانا في الصلاة بترك التعديل لكنا
حططناه عن منزلته من حيث انه موجب للعمل وكذا القول بفساد اصل الطواف عند
ترك الطهارة الحاق لخبر الواحد بالنص المقطوع والقول بانه يتمكن نقصان في الطواف حتى
يعيده ما دام بمكة واذا رجع الى اهله يجبر ذلك النقصان بالدم عملا بدليله كما هو موجبه
واما الطريق المستقيم ما قاله اصحابنا رحمهم الله كما عرفت وكذلك السعي بين الصفا والمروة
ثابت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا اذا المعنى
كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فكان واجبا لا
ركنا كما قاله الشافعي رحمه الله وكذا العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم
الحج فريضة والعمرة تطوع فكانت سنة لا فريضة والعمرة تطوع فكانت سنة لا ٢٧٠
فريضة كما قاله الشافعي رحمه الله استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم العمرة فريضة
كفريضة الحج لان خبر الواحد غير مثبت للفرضية مع ان تاويله ان العمرة مقدرة باعمال
كالحج اذ الفرض لغة هو التقدير وما اشبه ذلك كالاضحية وصدقة الفطر واصابة لفظة
السلام والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة التشهد فان تلك كلها تخرج على هذا الذي
ذكرناه وكذلك تاخير صلاة المغرب يوم عرفة الى العشا في المزدلفة ليجمع فيها بينهما مع الامام
واجب عند ابي حنيفة ومحمد رحمهم الله ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم لاسامة ابن زيد رضي الله عنه في طريق المزدلفة وكان رديف رسول الله صلى الله
عليه وسلم الصلوة امامك اي وقت الصلاة وهذا اشارة الى ان التاخير واجب لانه اخبار
والاخبار اكد من صيغة الامر في الدلالة على الوجوب لما عرف فاذا صلاها في طريق
مزدلفة لم تجز عندهما عملا بخبر الواحد وامر باعادتها ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بين
الصلاتين فان لم يعدها حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب الى
العشا ليمكنه الجمع بين الصلوتين في المزدلفة وقد انتهى وقت العشا فانتهى العمل بخبر
الواحد فلا يبقى الفساد من بعد مضي وقت العشا لانه انما تجب الاعادة عند فساد
ذلك المودي ما دام وقت العشا باقيا واذا انتهى الوقت لا يبقى فساده الا في حق
العلم لا في حق الاعادة عند فساد ذلك ونحن لا نعلم فساده لان خبر الواحد لا يوجب

العلم ولا يعارض هو حكم الكتاب فلا يثبت العلم بالفساد فلا تفسد العشا
الاولى وهي المغرب فلا يلزم قضاوها بعد طلوع الفجر ودليل الترتيب بين الصلوات واجب
ثبت وجوبه بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو
مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعيد التي صلى مع الامام فاذا ضاق
الوقت او كثرت الفوايت فصار خبر الواحد معارضا لحكم الكتاب حيث يقتضي حكم
الكتاب جواز الوقتيه ويقتضي حكم خبر الواحد عدم جوازها وتغييرها سقط العمل بخبر
الواحد لكونه لا يصلح معارضا لحكم الكتاب فلهذا اسقط الترتيب عند ضيق الوقت
وكثرة الفوايت وثبت كون الحطيم من البيت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحطيم
من البيت فجعلنا الطواف بالحطيم واجبا لان الطواف حوله عمل بخبر الواحد على وجه لا يعارض
الكتاب اذ الطواف حول البيت ثم الطواف حول الحطيم انما يجب اذا ثبت على وجه لا يعارض الاصل
وهو ما ثبت بالكتاب حتى اذا توجه الى الحطيم مستدبر الكعبه لا يجوز لان فيه معارضه للكتاب
اذ التوجه الى البيت ثبت بكتاب الله تعالى وكون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو لا يصلح
معارضا له فيجب العمل بالكتاب حينيذ دون خبر الواحد بخلاف ما اذا لم يكن هو معارضا للكتاب
حيث يجب العمل به لامكانه لعدم المعارضة قال ——— رحمه الله وحكم ان يطالب المرء
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الى قوله فذلك من حكم الوجوب اقول ———
حكم السنه ان يطالب المرء باقامتها لان السنه طريقه امرنا باحيايها فقد ثبت بالدليل ان
النبي صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين قولا وفعلا وكذا الصحابه رضي الله
عنهم بعده فيثبت اللوم على تركها وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنه من اعلام الدين وشعاير
الاسلام فحينيذ تكون بمنزلة الواجب في حق العمل كالاذان والجماعه واذا كان كذلك فحكم السنة
قريب من حكم الواجب في المطالبه بالاداء لكنهما تفاوتا في جزاء الترك فان تارك الواجب
يستحق العقاب وتارك السنه يستحق العتاب والعقاب فوق العتاب كما ان الواجب
فوق السنه ليكون المواخذه على الترك بقدر المشروع كمالا وقصورا لكن السنه عندنا
تقع على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابه رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله
مطلق السنه طريقه النبي صلى الله عليه وسلم لا غير قال ذلك في ارش ما دون النفس في النسا
المبسوط وهو ما روي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب السنه وبيان ذلك في ديات
اصبع امراه قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع الاصبعين قال عشرون من الابل
قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال

عليه

عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال
اعراقي انت فقلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال السنه اي السنه هكذا واراد
بها سنه النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ الشافعي رحمه الله هذا وقال السنة اذا اطلقت
فالمراد بها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويروون حديثا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال تعاقل المراه الرجل الى ثلث الديه اي تساويه في الديه وقال في المغرب وعن ابن المسيب
المراه تعاقل الرجل الى ثلث ديتها اي تساويه في العقل تاخذ كما ياخذ الرجل قال فاذا ازدادت
حينيذ تنصف فقيل له كلما ازداد الالم انتقص الارش فقال السنه اي السنه هكذا فحملها
الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانه
تتبع فوجد مراسيله مسانيد وكذلك قال الشافعي رحمه الله في قول سعيد بن المسيب
رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد السنه انها سنه النبي صلى الله عليه وسلم قال علي رضي الله عنه ان من
السنه ان لا يقتل الحر بالعبد فحملها الشافعي رحمه الله على سنه النبي صلى الله عليه وسلم وارسال
٢٧١ علي رضي الله عنه مقبول لان ارسال الصحابه رضي الله عنهم مقبول بالاجماع لكونه محمولا على السماع
ولهذا لا يرى الشافعي رحمه الله تقليد الصحابي ويقدم القياس على قولهم لان طريقه الصحابي لم تكن متبعه
عنده والسنه عباره عن الطريقه المسلوكه المتبعه فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم عنده وعندنا
السنه لا توجب الاختصاص بسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لان السنه مطلقه لا تقيد فيها
فلا تقيد من غير دليل مع ان الدليل دل على الاطلاق وهو قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة
فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامه ومن سن سنة سيية فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة
وكلمة من عامه فلا تثبت الخصوص المنافي للعموم وكان السلف رحمهم الله يطلقون اسم السنه على طريقة
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا ياخذون البيعه على سنه العمرين اي ابي بكر وعمر وطريق العلما
وقيل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنه الخلفا الراشدين
عضوا عليها والسنن نوعان النوع الاول سنه الهدى وتاركها يستوجب اساه وكراهية
والنوع الثاني السنن الزوايد وتاركها لا تستوجب اساة وقال مكحول رحمه الله السنه سنتان
سنه اخذها هدى وتركها ضلاله وسنه اخذها حسن وتركها لا باس بها فالنوع الاول كصلوه
العيد والاذان والاقامه والصلاة بالجماعه ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب
ولو تركها اهل بلده واصروا على ذلك قوتلوا عليها ليا توابها والثاني ما نقل من طرق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده وركوبه فانه روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وروى سمره رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم

البسوا الثياب البيض فانها اطيب واطهر ثم سنته صلى الله عليه وسلم في العبادات
نوع ايضا منها ما يكره تركها ومنها ما يكون التارك مسيا ومنها ما يكون المتبع محسنا ولا يكون
التارك مسيا وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكوره في باب الاذان ولاجله اختلفت مسايله فقيل مره
يكره اي الاذان قاعدا او جنبا وكذا يكره ترك المسافر الاذان والاقامه وكذا يكره ترك استقبال
القبله وقيل مره اساوا كما اذا صلى اهل مصر جماعه بغير اذان واقامه فانهم اساوا لانهم تركوا ما هو
من سنن الهدى وقيل مره لا باس كما اذا اذن واحد واقام اخر وكذا اذا ترسل في الاقامه وحدر
في الاذان لما قلنا ان تارك سنه الهدى يستوجب اساه وكراهيه وتارك الزوايد لا يستوجب اساءة
فكره واسا من حكم السنن الهدى ولا باس من حكم السنن الزوايد ويعيد من حكم الوجوب كما
اذا اذن للصلاه قبل دخول الوقت فانه يعيد في الوقت لانه على خلاف السنه المتوارثه وهي
قوله صلى الله عليه وسلم لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه
عرضا ولان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وفي شرح الطحاوي يستحب اعاده اذان
اربعه الجنب والمراه والسكران والمجنون قال ـــــ رحمه الله واما النفل فما يثاب
المرء على فعله الى قوله من جنس الرخص اقول ـــــ النفل شرعا هو ما يثاب المرء على فعله
ولا يعاقب على تركه ولهذا قلنا ما زاد على القصر وهو الشفع الثاني من ذوات الاربع في حق المسافر
نفل لانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قيل حكم الزايد على ثلاث ايات بعد الفاتحه في
الصلاة كذلك مع انه لو اتى به يقع فرضا فعلى هذا يكون من حكم الفرض والنفل سوا قلنا ذاك فرض
باعتبار دخوله تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران لعدم تقديره فيه ثم ورود
البيان بتقدير ثلاث ايات او ما دونها على حسب الاختلاف فيه بطريق الاجتهاد دفع
النقصان دون الزياده فكان انتفا العقاب في الزايد عند الترك لا يوجب نفي الفريضه
لوجود اصله وهو ثلث ايات وتلك غير منفردة في كونها فرضا الى اخرها لما وجد الزايد
عليها الحق بها الحاقا للمزيد بالمزيد عليه وادخالا له تحت قوله تعالى فاقرؤا وكان التطويل
القيام والركوع والسجود فلا يفرد للمزيد حكم على حده بعد تناول دليل الفريضه
للمزيد والمزيد عليه وانما سقطت فرضيه المزيد قبل الاتيان به للحرج فلما تحمل الحرج واتى
به كان فرضا نحو المسافر والمريض اذا صاما فانه يقع فرضا لدخولها تحت خطاب قوله تعالى
فليصمه بخلاف النفل فانه غير ملحق بالشي الذي هو فرض ولم يوجد له سبب الفرض ايضا فلم يعط حكم
الفرض ولا يلزم على هذا صوم المسافر فانه لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله مع انه لو صام يقع
فرضا لانا نقول المراد من قوله لا يعاقب على تركه اصلا والمسافر يعاقب على ترك الصوم في الجمله
وهو ما اذا ادرك عده من ايام اخر ولم يقضه اصلا فانه يعاقب عليه فلذلك لم يكن الصوم في حالة

في حالة السفر ثم ان النفل لكونه مشروعا دايما غير مقدر بوقت جعل عزيمه ولهذا
لا يحتمل التغير بعد ان يكون للعباد حتى لا يصير مشروعا فان قيل النفل في الاوقات
المكروهه غير مشروعه فلم يكن مشروعيتها دايمه قلنا ذلك للمانع وهو نسبة تلك الاوقات
الى الشيطان على ما جاءت به السنه مع ان تلك الكراهه لا ينفي نفس شرعيه الصلوة فكانت
شرعيه النوافل فكانت شرعيه الصلاه دايمه وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله ان النفل رخصة
لا عزيمه لانه شرع جبرا للنقصان في ادا الفرايض من جهت انهم لما رعوا في ادا النوافل
مع انها ليست عليهم دل ذلك على رغبتهم في ادا الفرايض بالطريق الاولى والاول
اوجه لان هذا الذي ذكروه مقصود الادا فاما النفل فمشروع دايم لا يحتمل التغير
بعارض من العباد والرخصة ما بني على اعذار العباد ولكون النفل شرع دايما صح قاعدا
او راكبا مع القدره على القيام والنزول لان مراعاه اركانه على التمام مع وجود
وصف الدوام كما هو المشروع له تفضي الى الحرج وتلازم العجز عن الادا قايما
في ثاني الحال فاعتبر العجز الذي يثبت في ثاني الحال ثابتا في الحال فلذلك لزم الحرج الثابت ٢٧٢
تقديرا جاز الادا على اي وصف نشط فيه فلذلك لا زم النفل اليسر وهذا القدر من اليسر
من جنس الرخص فكان النفل عزيمة مرخصا في وصفه قاعدا وقايما راكبا ونازلا وموميا
اذا كان راكبا وان لم يكن متوجها الى القبله وهذا كما نقول في مال القاضي ومال المراه الغنية
انه وان كان موجودا في الحال لكنه جعل معدوما باعتبار المال لان القاضي اذا اشتغل
باشغال المسلمين يفنى ماله بنفقته فانزلناه معدوما في الحال حتى يرتزق من مال بيت
المال وكذا الحاجة الدايمه للزوج بدوام جنس الزوج لا يبقي مالها في المال فاوجبنا نفقتها
على زوجها في الحال ولما كان النفل مشتملا على الوصفين المذكورين اخر ذكره عن ذكر ساير القوايم
لانه لم يخلص عزيمه قال ـــــ رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف
الى قوله وغير ذلك اقول ـــــ ان الشافعي رحمه الله قال لما شرع النفل على هذا الوصف
وهو ان شرعيته على الدوام ويثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى دايما
غير لازم بالشروع اعتبارا للبقا بالابتدا وقد كان مخيرا في الابتدا بين ان يشرع وان لا
يشرع فكذا في البقا وذلك لان حقيقه الشي لا تتغير في حال دون حال وهو نفل حقيقه
بعد الشروع فيبقى على صفه النفليه كما قبل الشروع فكان مخيرا في الباقي لان اخره من جنس
اوله وفي الاول كان مخيرا بين الاتيان به والترك فوجب ان يتخير في الاخر تحقيقا للنفليه ويلزم
من هذا ابطال ما ادى حكما للتخيير وقد غيرتم انتم هذا الحكم حيث قلتم باللزوم وقلت انا يعني الشافعي رحمه الله

ان ما لم يفعله المتنفل بعد ذلك فهو مخير فيه فبطل المودي حكماله اي لكونه مخيرا فيه
كالمظنون وقلنا نعم كذلك بالنظر الى ذاته وانما يلزم الاتمام لغيره وهو صيانه ما اداه لان
ما اداه المتنفل فقد صار لغيره وهو الله تعالى مسلما اليه مصونا بالاداء ولهذا كان مثابا على
ذلك وحق غيره محترم مصون عليه الاتلاف ولا سبيل الى صون ما اداه حق غيره مسلما اليه مصونا عليه
الاتلاف الا بالزام الباقي وهما اي المودي وغيره امران متعارضان ادا المودي يوجب الزام الباقي
كما قلنا وغير المودي لا يوجبه بل يوجب التخيير كما قاله فوجب ترجيح المودي على غيره لما قلنا ان
المودي حق غيره مصون عليه الاتلاف احدا بالاحتياط في العباده واذا كان كذلك فيجب الاتمام كذلك
وان كان نفلا في نفسه وتجب قضاوه بالافساد لوجود التعليق على ما هو حق الغير والحاصل ان الخصم
نظر الى جانب ما لم يود ونحن نظرنا الى جانب ما ادى وما قلناه اولى لانه اقرب الى الاحتياط فان قيل
النفل بعد الشروع قبل التمام لم يصر مسلما الى الله تعالى لان صحه اول الصلاه توقفه على اخرها
ولا ينال في الامر الموقوف انه مسلم الى الله تعالى قلنا ليس كذلك بل ما قد رما اداه صار مسلما الى
الله تعالى وما ذكر لا يدل على انه لم يصر لله تعالى بل صار له لكن بابطال اخر الصلوه يبطل اولها
لعدم تجزيها لا لانه لم يصر مسلما اليه تعالى الا ترى انه مسلما لو ارتد والعياذ بالله تبطل اعماله
الصالحه كلها ولم يقل فيها انها لم تصر مسلمه الى الله تعالى فكذا ههنا والدليل على التسليم الى الله
تعالى في ذلك القدر ما ذكرنا انه لو مات بعد الشروع في الصلاه يثاب عليه بقدر ما ادى وما ذكرنا
من النفل كالنذر فانه صار لله تعالى تسميه لا فعلا لانه قصد العباده بنذره وقصد العباده
عباده كما وردت به السنه من هم بحسنه فله اجر واحد ثم وجب لصيانه نذره وهو قول
ابتدا الفعل الفعل المنذور وهو فعل الصوم مثلا فلان يجب لصيانه ابتدا الفعل وهو شروعه
في الصوم بقاوه اولى بيان ذلك ان الفعل اقوى من التسميه لكونها وسيله والفعل مقصود ١
ثم لصيانه الاضعف وجب الاقوى وهو الابتدا فلان يجب لصيانه الاقوى الاضعف وهو
البقا كان اولى كذا افاد شيخنا الامام المحقق ظهير المله والدين البخاري رحمه الله وبيان كون البقا
اضعف هو ان البقا اسهل من الابتدا ولذلك تشترط النيه في ابتدا الصلاه دون بقايها
وتشترط الشهود في ابتدا النكاح دون بقايه وعده الغير تمنع ابتدا النكاح ولا تمنع
بقاوه والشيوع يمنع صحه الهبه في الابتدا لا في البقاء والشيوع الطاري لا يمنع صحه الرهن
على روايه ابي يوسف رحمه الله كذلك والعباده في الافعال اكثر بالنسبه الى الاقوال
ولهذا تجب الصلاه على العاجز من الاقوال القادر على الافعال كما عرف في الاسرار وقد
جرت النيابه في الاقوال دون الافعال ولان وضع العباده للمشقه على خلاف هوى
النفس واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله افضل الاعمال احمزها اي اشقها وهي في
الافعال اكثر من الاقوال وقالوا ان الاقوال لزينه الافعال حتى قال بعض العلما

ان القراة

ان القراه في الصلاه ليست بفرض قياسا على ساير الزين فان قيل ان العباده لا تتم قربه
الا باخرها لانها لا تتجزي ولما توقف الجز الاول على الاخر ليصير قربه لزم من ايطال ما صنع قبل
ان يتم قربه قلنا اذا شرع في الصلاه او الصوم فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصلاه والصوم والفعل
حاصل وهو القيام الى الصلاه او الكف عن المشتهيات وانما عدم ما سمي صوما وصلاه ومعنى
القربه في الصلاه في افعال هي تعظيم الله تعالى وقد وجدت ومعنى القربه في الصوم في الكف
عن اقتضا الشهوه وقد حصل هذا المعنى بالبعض فخرج من الابطال ولا يبقى صحيحا الا بالمضي
فيما بقي لانه مما لا يتجزي ثبوتا فصار سببا لوجوب المضي فيما بقي على الوجه الذي يبقى الاول
معه صحيحا فاذا ابطله لزمته اعادته ولا يمكن اعادته الا بصوم كامل او بصلاه كامله فوجب
الكل ضرورة وصار عند الشروع موجبا جميع ما شرع فيه قوله والسنن كثيره في باب الصلوه
والحج اي الاحاديث وردت كثيره في الزام النفل اذا افسد النفل في باب الصلاه والحج وغير
ذلك قال رحمه الله واما الرخص فاربعه انواع الى قوله وامثله كثيره اقول
الرخصه نوعان حقيقه ومجاز والحقيقه قسمان احدهما احق من الاخر اي اكمل في معنى
٢٧٣ الرخصه والمجاز ايضا قسمان احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا اما احق قسمي الحقيقه كما
استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الكامل في الرخصه بسبب الاستباحه لعذر
العبد مع قيام سبب الحرمه وحكمها ومعنى الاستباحه انه يعامل معامله المباح وهو
المباشره لا انه يثبت حقيقه الاباحه فانه قال المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير
في فصل الاكراه على الكفر هذا رخصه وليس باباحه اذ الاباحه لا يبقى معه خطر والرخصه
عباره عن مباشره المحرم مع قيام المحرم وقيل لا يثبت حقيقه الاباحه هنا اذ لو ثبتت هي
والحرمه ثابته لكان جمعا بين الضدين لان الشي الواحد في حاله واحده لا يمكن ان يكون حراما
ومباحا فلذلك فسرت الاستباحه بما تقدم وقيل لو لم تفسر الاستباحه بالمعامله للزم تخصيص
العله ان توجد العله بتمامها ولا حكم لها اصلا في اكل الناسي في الصوم وقد صرح ههنا
بقيام الحكم وهو الحرمه فكيف يلزم ذلك ووجه انحصار الرخصه في الاقسام الاربعه
ان الرخصه استعملت في موضعها الاصلي ام لا الاول لا يخلو اما ان يثبت لها الا حقيقه ام لا
فان ثبت فهو القسم الاول والا فالثاني وان لم تستعمل في موضعها الاصلي فلا يخلو اما
ان كانت المشروعيه ثابته في الجمله في هذه الامه ام لا فان لم تكن فهو القسم الثالث والا فهو
القسم الرابع نظير القسم الاول المكره على كلمه الكفر فانه مرخص له اجرا تلك الكلمه على
اللسان بعذر الاكراه والعزيمه في الصبر على ذلك حتى تقتل لان حرمه الكفر قايمه لا تنكشف
لضروره لعدم المسقط لان وجوب حق الله تعالى في الايمان به قايم لكنه رخص له اجرا كلمه

الكفر على اللسان لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت صورة ومعنى ان امتنع من
اجرائها حتى يقتل واجرا كلمة الكفر لا يفوت حق الله تعالى من حيث المعنى اذ التصديق في القلب باق ولا
يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان منه قد صح وتكرار الايمان في كل زمان ليس بركن لكن في اجرا
كلمة الكفر هتك لحرمة حق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه مراعاة حق الله تعالى صورة ومعنى
فكان للمكره تقديم حق نفسه لحاجته الى دفع سبب الهلاك عنها وفي اجرا الكلمة سعة في ذلك وان
شاء امتنع عن اجرائها وبذل نفسه لحسبة في دينه اقامة لحق دينه اذ الممتنع مطيع لربه تعالى مظهر
للصلابة في الدين وفيما ينقطع عنه طمع المشركين وهو جهاد فهذا مشروع لكونه قربة فبقي عزيمة وصار
بتلك القربة مجاهدا حتى انه ان صبر حتى قتل كان ماجورا ولهذا سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حمزة رضي الله عنه سيد الشهداء لانه صبر حتى قتل ولم يجر على لسانه كلمة الكفر فهذا عزيمة والاول
رخصة ان اقدم عليها لم ياثم الحسبة فعلة من الحساب يعني احتجت سمر دن وفي الصحاح قال ابن
دريد احتسبت بكذا اجرا عند الله والاسم الحسبة بالكسر وهي الاجر وكذا الذي يامر بمعروف
وينهى عن منكر اذا خاف على نفسه القتل رخص له في ذلك مراعاةً لحق نفسه في ابقاء مهجته وان
شاء امر بالمعروف حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وقد قال صلى الله
عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه
وذلك اضعف الايمان وفي بذل نفسه اقامة المعروف اذ الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع
الفسقة وما كان غرضه الا ذلك فصار به مجاهدا موثرا حق ربه تعالى ومقدسا على حق نفسه
وكان العمل به اولى بخلاف الغازي اذا اراد ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل ولا ينكي
فيهم اي لا يوثر فيهم يقال نكيت في العدو نكاية اذا قتلت فيهم وجرحت قال ابو النجم ينكي العدا
ويكرم الاضيافا النكاية اثري تام كردن در دشمنان بكشتن يا جراحت كردن يا بهزيمت كردن زحد
ضرب والتعدية بحرف على تضمن معنى اثر او على المبالغة في التكرار والاستمرار كما قال الشاعر
يجرح في عراقيبها نصلي وقال تعالى واصلح لي في ذريتي حيث لا يباح له الاقدام على ذلك ولو قتل به كان
اثما لان جمع المشركين لا يتفرق بسببه لانهم لا يعتقدون ما يامرهم به المسلمون ويعتقدون
ما هم فيه من العقيدة الباطلة فلو قتلوا الغازي بين اظهرهم لا يتفرق جمعهم بصنعه فيصير
مضيعا لدمه بذلك الاقدام لا محتسبا مجاهدا فلا يثاب عليه ولا يكون شهيدا ولا كذلك الامر
بالمعروف اذا قتل به لان جماعة الفسقة يعتقدون حرمة ما هم فيه من الفسوق وان كانوا
يعملون بخلافها فالظاهر انه يكون موثرا في بواطنهم بسبب ما عاينوا منه من الصلابة في دين الله تعالى
فيمتنعون عن ما هم فيه وان لم يكن موثرا في ظواهرهم فلهذا صار به مجاهدا وكذلك الحكم فيمن اكره على
اتلاف مال غيره انه رخص له ذلك مع قيام سبب الحرمة وحكمها لرجحان حقه في النفس لان حقه في النفس
يفوت صورةً ومعنىً وحق غيره في المال يفوت صورة لا معنى فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لما

ذكرنا من قيام الحرمة وهو حق العبد اي قيام الحرمة حقه وكذلك اذا اصابت الرجل مخمصة
فصبر عن تناول مال غيره حتى مات كان شهيدا لكونه اخذا بالعزيمة لقيام سبب الحرمة وحكمها
وهو حق المالك ولهذا وجب الضمان عليه وتناوله رخصة مراعاة لحق نفسه وكذا صائم اكره على
الافطار عزيمة والافطار رخصة لان سبب حرمة الافطار قائم وهو الشهر وكذا محرم اكره
على جناية من الجنايات كقتل الصيد ونحوه فان العزيمة في ذلك ترك الجناية وارتكابها رخصة لقيام
سبب حرمة الجناية وهو الاحرام وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة للعباد وامثلة
هذا النوع كثيرة والحكم في كلها واحد وهو ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم مع حكمه في كل
منها كما ذكرنا قال المصنف رحمه الله واما القسم الثاني الى قوله فصار به مجاهدا اقول
القسم الثاني من الرخصة الحقيقية هو ما يستباح بعذر مع قيام سبب الحرمة موجبا له
الا ان الحكم متراخ عن السبب وذلك مثل المسافر فانه رخص له الفطر بناء على سبب قائم تراخى حكمه
وهو وجوب الاداء لا اصل الوجوب لان ذلك واقع على المسافر والدليل على ان السبب قائم في
حقه صحة الاداء منه بلا توقف وهذه امارة كون سبب الوجوب قائما بخلاف اداء الزكوة في اول ٢٧٤
الحول فانه لا يقع زكاة الا بعد الحول وذلك دليل على ان اصل الوجوب لم يقع في اول الحول
والدليل على ان الحكم متراخ انه لو مات قبل ادراك العدة لم يلزمه الامر بالفدية وهذا آية كون الحكم
متراخيا اذ لو كان الحكم ثابتا للزمه الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط
الخلف وهو القضاء او الفدية ولا يقال ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب بل الى الخطاب وقد
عدم ذلك في حقه لانا نقول الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقارن لشهود
الشهر والوقت معيار له فكان وجوب الاداء ثابتا عند شهود الشهر في وقته وهو النهار
ولكن مع ذلك ابيح التاخير الى عدة من ايام اخر نظرا له واذا كان السبب في القسم الثاني قائما
مع تراخي حكمه فكان هو دون ما اعترض على سبب حل حكمه اي ثبت ووجب كالبيع بشرط الخيار مع
البيع البات والبيع بثمن موجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك والمطالبة بالثمن
ثابت في البيع البات متراخ في المقرون بشرط الخيار والاجل وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة
لانها مقابلة للعزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة كذلك تحقيقا للمقابلة والعزيمة
في القسم الاول كاملة لان الحكم فيه وهو الحرمة مع قيام السبب المحرم ثابت فاعترضت الرخصة
في هذا القسم على العزيمة التي سببها وحكمها قائمان وهو دلالة قوة الرخصة فكانت الرخصة
كاملة كذلك الا ترى انها من عسر كامل الى يسر كامل بخلاف القسم الثاني فان السبب المحرم فيه
وان كان قائما لكن حكمه متراخ عن السبب فكانت الرخصة واردة على سبب تراخى حكمه

فكانت ناقصة كالعزيمة الا ترى ان ثبوت الرخصة ليس من عسر كامل الى يسر كامل وهذا
التقرير يقتضي ان تكون الرخصة وهي الفطر اولى كما قال الشافعي رحمه الله لتراخي العزيمة لكن السبب
لما تراخى حكمه من غير تعليق لانه مضاف وهو سبب في الحال والمعلق ليس بسبب في الحال كان القول
بتراخي الحكم بعد تمام السبب رخصة فابيح للمسافر الفطر وكانت العزيمة وهي الصوم اولى من التاخير
الى حال الاقامة نظرًا الى كمال سبب الصوم وهو شهود الشهر فان قوله تعالى فليصمه
متناول للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ولترددٍ في الرخصة لان الصوم يتعسر عليه من
وجه بسبب السفر اذ هو نطعه من السفر ويخف عليه من وجه بسبب موافقة المسلمين
فكان اليسر فيه متعارضًا والفطر في حال السفر عسر من وجه وهو الانفراد بالصوم حين
القضا ولان غيره لا يصوم ويسر من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة وعدم اجتماع
مشقتين في وقت واحد مشقة السفر ومشقة ادا الصوم فكان اليسر مع العسر
متعارضان حتى صارت العزيمة يودي معنى الرخصة من وجه لان العزيمة تتضمن اليسر
وهو مشاركة المسلمين في الصوم فلذلك كانت العزيمة ولم تبق في جانب اخر كما في الاكراه على
اتلاف مال الغير مصونًا وهذا يوجب ان لا يتلفه والرخصة ترخص له الاتلاف صيانة لنفسه
والبقاء على مهجته فجاز كونها العزيمة والرخصة تخير المكلف وفي صوم المسافر ما عادت
العزيمة والرخصة تخير المكلف في طرف العزيمة وهي الصوم في وقته ووقته بعض السهولة
واليسر فتمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة من كل وجه لان العزيمة فيها بعض
الرخصة كما مر ذكره ولان في العزيمة عملًا لله تعالى وفي التاخير عملا للنفس فكانت
العزيمة اولى وقيل قوله تمت العزيمة اي انتقضت لان التمام يستلزم النقصان قال
اذا تم امر دنا نقصه ولقد اعترض الشافعي رحمه الله عما ذكرناه من ان العزيمة اولى فجعل
الرخصة اولى وقال لان حكم الوجوب لما كان متراخيا الى ادراك عدة من ايام اخر كان الفطر
افضل ليكون اقدامه على الادا بعد ثبوت الحكم بادراك العدة وقلنا نحن الصوم افضل
لان السبب الموجب قايم فكان المودي للصوم عاملا لله تعالى في ادا الفرايض الى اخر
ما ذكرناه الا ان يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه ان صام حينيذ تكون الرخصة
وهي الفطر اولى لانه لو صام فتلف بسبب الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا للنفس
وهو الصوم وفي ذلك تغيير المشروع لانه يجب على المرء ان يتحرز عن قتل نفسه فسقطت هذه
المجاهدة عنه برخصة الشرع بخلاف القسم الاول لان الوجوب قايم ثمه غير ساقط وههنا
الوجوب ساقط وبخلاف ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر بل اقام الصوم حتى لله

تعالى

لله تعالى حتى قتل لان القتل مضاف الى فعل الظالم واما الصابر فانه في الامتناع عن الفطر عند
الاكراه يستديم للعبادة مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى ودلك عمل الاجر من فلم يصر مغيرًا
للمشروع فصار بذل العمل مجاهدًا وقوله فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم اي من بذل نفسه لامانه
الصوم حتى اهلك نفسه ليس نظير من اهلك على الفطر في صوم شهر رمضان فبذل نفسه حتى قتل
فانه في صبره هناك ماجور وفي صبره في السفر غير ماجور بل هو معاقب لكونه قاتلا نفسه
وعلى المرء ان يتحرز عن قتل نفسه بخلاف قتل الظالم عند الاكراه على الفطر لان هناك مضاف
الى فعل الظالم قال رحمه الله واما اتم نوعي المجاز الى قوله هو نسخ محض تحقيقا
قوله القسم الثالث من اقسام الرخصة وهو اتم قسمي الرخصة المجازية ما وضع الله
تعالى عنا من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا كما قال تعالى ونضع عنهم اصرهم والاغلال
التي كانت عليهم فقال تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فهذا القسم
غير مشروع في حقنا اصلا تخفيفا عنا وتيسيرًا علينا لا بناء على عذر موجود في حقنا فلم يكن رخصة ٢٧٥
حقيقية لانعدام السبب الموجب للحرمة ولكن لما كان الرفع والنسخ للتخفيف عنا والتسهيل
علينا وذلك معنى الرخصة لغة سمي رخصة مجازًا والاصر الحمل الثقيل الذي يامر صاحبه اي
تحبسه من الحركة لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم والاغلال جمع غل وهي عبارة عن الامور
الشاقة التي كانت على الامم الماضية وهي مثل لما كان في شرايعهم من الاشيا الشاقة كما روي
ان النار كانت تنزل في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد
ثبوت الحنث بشرط الحاجة والضرورة وكذا الغنيمة احلت لهذه الامة وكانت حراما على من قبلنا
فانه روي انهم كانوا يجمعون غنايمهم ويحرقونها وكذلك الواجب عليهم قطع موضع النجاسة
من الثوب او الجلد اذا اصابته وكذا وجوب التوبة مع قتل النفس كما قال تعالى فتوبوا الى
باريكم فاقتلوا انفسكم وكذا اقتصار جواز الصلاة على المسجد ووجوب القصاص عمدا
كان او خطا من غير شرع الدية وقطع الاعضا الخاطية وتحريم العروق في اللحم وتحريم
السبت وغير ذلك من الاحكام الشاقة التي وضعت عنا اي رفعت ولم تكن في شريعتنا اصلا
فان قيل ان الرخصة تنبي عن اليسر كما سبق فايما كان اليسر والسهولة اكثر كان هو اولى
باستحقاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة الا ترى ان العام لما كان عبارة عن الشمول فكان الشمول اكمل
فهو في استحقاق اسم العام افضل ثم لا شك ان فيما كان سبب الحرمة وحكمه وهو الحرمة قايمين كان اليسر
اقل لان الاباحة مع الحرمة لا تجتمعان ثم في القسم الثالث ثبت اليسر وارتفع الضيق اصلا
في حق هذه الامة سببا وحكما فكان من حقه ان يسمى هو احق نوع الحقيقة في الرخصة لزيادة

اليسر فيه لا من حق القسم الاول قلنا نعم كذلك لو اعتبر اليسر ههنا بحسب قوة العزيمة
لانها ضدها والمساواة في القوة لازمة في باب المضادة والا غلب احدهما على الاخر فلا يبقى الثاني
فكانت احقية الرخصة تستدعي اتمية العزيمة اذ في الرخصة معنى الانتقال لكونها تغيير من عسر الى يسر
بواسطة عذر المكلف فبها كانت الصعوبة في العزيمة اتم كان معنى الرخصة وهو اليسر والانتقال اتم
اذ ثبوت الحكم عند شدة الصارف عن ثبوته دليل قوة ذلك الحكم يظهر ذلك في الحسيات فان القوي
يغلب الضعيف فكذا قوة الرخصة تظهر عند شدة الصارف عن الاباحة وقيام السبب
والحكم معا كما في النوع الاول دليل قوة العزيمة ثم مع ذلك ثبوت رخصة الاقدام كان دليل قوة
الرخصة فكانت تلك الرخصة احق باستحقاق اسم الرخصة على الحقيقة ولما كان سبب الحرمة
قايما مع تراخي الحكم في النوع الثاني ظهر شي من الوهن بمقابلته في الرخصة فانحطت لذلك من درجة
الاحقية الى نفس الحقيقة لان في العزيمة السبب قايم في حق الكل ولم يسقط الحكم اصلا بل تراخي
فلذلك بقيت الحقيقة في الرخصة ولما انعدم السبب والحكم اصلا في نحو هذه الامة في النوع
الثالث لم يبق اسم الرخصة حقيقة والحاصل ان اولوية استحقاق الرخصة فيما كان سبب
الحرمة وحكمه قايمين ثم كلما بدا الوهن فيهما او في واحد منهما بدا الوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم
الرخصة بطريق الحقيقة ويعلم من هذا اقسام الرخص قال رحمه الله واما القسم
الرابع الى قوله مشروعة في الجملة اقول القسم الرابع من اقسام الرخصة هو
النوع الثاني من الرخصة المجازية وهو ما سقط عن العباد لخروج السبب من ان يكون موجبا للحكم
مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط اصلا كان مجازا شبيها بالقسم الثالث ومن حيث انه
بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة لكان معنى الرخصة في هذا القسم حقيقة من وجه
دون وجه فكان دون القسم الثالث في استحقاق اسم فكان الرخصة وهو اتم نوعي
الرخصة المجازية لكون معنى الرخصة فيه مجازا من كل وجه وذلك كالعينية المشروطة في المبيع فان الاصل
في البيع ان يكون عينا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك ولما روي انه صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع الكالي بالكالي وما ذكرناه حكم اي مشروع لكنه سقط هذا الشرط في السلم اصلا لقوله
صلى الله عليه وسلم ورخص في السلم مع انه نوع بيع حتى لم يبق تعيين المسلم فيه مشروعا ولا عزيمة
بل العينية مفسدة للعقد وانما اطلقت العزيمة على المشروع في النفي لان العزيمة اخص من المشروع
وانما سقط هذا الشرط تخفيفا على المحتاجين حتى يتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم
ويتوصل رب السلم الى مقصوده من الربح وانما لم يبق تعيينه مشروعا في السلم لان دليل اليسر
متعين في ذلك لوقوع العجز عن التعيين لكونه معدوما في الذمة فوضع التعيين عن السلم اصلا

والتفاوت

والتفاوت بين القسم الثالث والرابع ان الاصر والاغلال لم يشرع في حقنا اصلا بخلاف تعيين
المبيع فانه مشروع في الجملة وكذلك المكره على شرب الخمر او تناول الخنزير او الميتة او المضطر اليها لخوف الهلاك
على نفسه من العطش او الجوع رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة في حقها اصلا حتى اذا صبر فمات صار اثما لان
حرمة ما ذكرناه من الخمر والخنزير ما ثبتت الا لصيانة عقله ودينه عن فساد الخمر وصيانة نفسه عن تناول
الخنزير وامثاله فاذا خاف على نفسه الفوات لم يستقم صيانة بعضه وهو العقل ونفسه فوات كله فسقط الحرم
فاذا صبر حتى مات لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان متعديا دمه بترك الرخص فيكون اثما لكن حرمة هذه
الاشيا وهو الخمر والخنزير والميتة مشروعة في الجملة اي في غير حالة الضرورة في حق هذه الامة فكانت
رخصة باعتبار عذر العباد ولان السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثنا المذكور في قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه وانه استثنا من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم والمستثنى لا يتناوله الكلام
موجبا لحكمه ولكن السبب بعد الاستثنا ولم ينعدم اصلا فكانت الرخصة ثابتة باعتبار عذر العبد
لخروج السبب به من ان يكون موجبا لحكمه في حقه ومن امتنع من تناول الحلال حتى يتلف نفسه يكون اثما
فان قيل قد استثنى حالة الاكراه في اجراء كلمة الكفر ايضا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقد علم ٢٧٦
ان ذلك من قبيل الرخصة الحقيقية حتى لم تسقط حرمة الكفر قلنا قوله تعالى الا ما اضطررتم استثنا
من التحريم كما مر وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم وهو الحل وقوله تعالى الا من
اكره استثنا من الغضب لقوله تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله فقد الحق الغضب
من كفر طايعا ونفي عن المكره وتقدير الاية والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه وشرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره فيكون الاستثنا من الغضب لا من الكفر
فلم نضطر الى ان نثبت حكم الاباحة وليس من ضرورة نفي الغضب وهو حكم الحرمة عدم الحرمة اذ
ليس من ضرورة عدم الحكم عدم العلة كما في شهود الشهود في حق المسافر والمريض فان السبب
موجود والحكم لا يثبت في الحال فجاز ان يكون الغضب منتفيا مع قيام العلة الموجبة للغضب وهي الحرمة
فلم يثبت اباحة اجراء الكفر لذلك ولا يقال ينبغي ان لا يكون مرفوع الوزر كما في القتل لانا نقول القياس
يقتضي ذلك لكنا تركناه بالنص الذي تلوناه فلا يقاس عليه غيره وهو القتل وفيه افساد حق الله تعالى وحق
العبد ثم الدليل على صحة ما سبق من تقدير الاية ما ذكر جار الله العلامة في الكشاف وقد جوزوا
الا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدا وحذف جوابه لان من شرح دال عليه كانه قيل من كفر بالله فعليهم
غضب قال رحمه الله ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر الى قوله كما دابه في درك حدود
الفقه اقول من ذلك القسم وهو القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلاة بسبب السفر انه رخصة
اسقاط حتى لا يصح اداء ما سقط من المسافر اي لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا في سفر وان ذلك بمنزلة ما لو صلى الفجر
اربعا فصار فجر المسافر وظهره سوا لان السبب لم يبق موجبا في حقه الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا
في حقه ولهذا يباح له تركها الى بدل وخلط النفل بالفرض لا يجوز قصدا واداء النفل قبل اكمال الفرض
مفسد للفرض فاذا لم يقعد القعدة الاولى فسدت فكان القصر عندنا رخصة اسقاط وعند

وعند الشافعي رحمه الله رخصة تخيير كالافطار لان السبب موجب للظهر اربع ركعات الا انه رخص
للمسافر في الاقتصار على ركعتين لدفع مشقة السفر فيجعل معنى الرخصة في تخييره بين ان يودي فرض الوقت اربعا او بين
ان يودي ركعتين ومثل هذا جايز وان بعض الوقت في الاكل كالعبد اذا اذن له مولاه في اداء الجمعة فانه يتخير بين
ان يودي الجمعة وبين ان يودي الظهر ونحن جعلنا هذه الرخصة رخصة اسقاط للعزيمة وهي الاكمال استدلالا بدليل
الرخصة ومعناها اما دليل الرخصة فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال يارسول الله انقصر الصلاة ونحن امنون
اي غير خايفين وفي رواية ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن امنون اي انه تعالى علق جواز قصر الصلاة بالخوف
في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
والمعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فقال صلى الله عليه وسلم ازالة لشبهتهم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته اي اعتقدوها واعملوا بها اذ الصدقة لا تحتاج الى القبول سمي صلاة العصر صدقة ومعلوم ان المراد
بالتصدق الاسقاط كالتصدق بالدين على من عليه الدين وهبة الدين وقد سمي الله تعالى الاسقاط تصدقا
فقال في حكم تنزيله وان تعدوا فهو خير لكم اذ التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق
من لا يلزم طاعته كولي القصاص اذا عفا عن القصاص فمن يلزم طاعته اولى بان لا يحتمل الرد وكذا اذا لم يكن
فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كاسقاط الشفعة واحترز بقوله لا يحتمل التمليك
عما فيه تمليك من وجه كالدين فانه يرتد بالرد واحترز بقوله اسقاط محض عن التصدق بالدين لان فيه
معنى الاسقاط مع معنى التمليك فلم يكن اسقاطا محضا بخلاف الطلاق ونحوه فانه ليس في ذلك شايبة
التمليك فلذلك لم يرتد بالرد ولم يتوقف على القبول حتى اذا قال الزوج لامراته تصدقت بضعك ملكت
لك يكون طلاقا ولا يتوقف على قبولها فان قيل هذه الرخصة صدقة وللمتصدق عليه خيار
في قبول الصدقة فينبغي ان يتعلق رخصة القصر بالقبول كما في الصدقة قلنا لا وجه لذلك لانه يكون
حينيذ نصب شريعة مفوضا الى راي العبد لانه تعالى قال اقصروا ان شيتم وهذا شي لا نظير له
ولان اوامر الله تعالى نافذة بنفسها لا تصح تعليقها براي العبد اذ لو علقت بذلك لم يكن شرعا في الحال
كالاعتاق المعلق بالمشية فاذا شا العبد يكون الحكم مضافا الى مشية العبد واما الاستدلال بمعنى
الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير وطلب الرفق واليسر متعين في القصر بيقين
فلا يبقى الاكمال لا مشقة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في كونه اربعا او
ركعتين الا ترى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا فالتقصير مع مشقة السفر مثل الاكمال كالقصر للجمعة
مع الاكمال الظهر اذ الخطبة قامت مقام ركعتين كمشقة السفر فوجب القول بسقوط الاكمال اصلا
والوجه الثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان هو ربوبية وهما للشرع اذ الاختيار الكامل
والمشية التامة انما يليق للرب تعالى كما قال تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار وانما للعباد اختيار
الا رفق ليجر الى نفسه منفعة او يدفع عنها مضرة فاذا لم يتضمن التخيير رفقا كان ربوبية
ولا شركة للعبد فيها الا ترى ان الشرع تولى نصب الشرايع جبرا على التخيير في انواع الكفارة
ونحوها كالتخيير في الاخرس من العرض بين التسبيح والسكوت لانه يختار العبد ما هو الارفق عند
نفسه ومثل هذا الاختيار لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس الواحد وانما الرفق متعين
في الاقل عند دل على ذلك بداهة العقل فمن اثبت التخيير في مثل هذه الصورة فقد اثبت للعبد

اختيارا لا يليق بالعبودية وهذا خطا فعرفنا ان الرخصة رخصة اسقاط لا رخصة
تخيير فان قيل يرد على هذا ما قال في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان
مخيرا في الثانية ان شا اذن واقام وان شا اقتصر على الاقامة خير بينهما مع ان الرفق متعين في الاقتصار
على الاقامة قلنا الكلام في التخيير بين الشيين الواجبين الذين يجب واحد منهما باختياره اياه لا في
التطوع والسنن الزوايد والاذان والاقامة في حق المنفرد خصوصا في القضاء من السنن
الزوايد فكان كالتطوع ففيه الخيار حتى ان العبد مخير بين ان يصلي صلاة الضحى ركعتين وبين ان
يصلي اربعا كما هو مخير بين صلوة التطوع وتركها فعلم بهذا ان الكلام في الواجب لا في التطوع
فان قيل يشكل بمكاتب دبره مولاه ثم مات ولا مال له سواه فانه يسعى في ثلثي القيمة
او ثلثي بدل الكتابة عند ابي حنيفة رحمه الله فقد اثبت الخيار بين الواجبين مع ان الرفق متعين في
الاقل كما قال الاحوال ان يكون ثلثا القيمة اقل وثلثا بدل الكتابة او على القلب فينبغي ان يتعين الاقل
٢٧٧ بلا خيار كجناية المدبر قلنا في جناية المدبر الواجبان من جنس واحد فيتعين الرفق في الاقل والواجبان
فيما اورد مختلفان فان ثلثي القيمة يجب معجلا وثلثي بدل الكتابة يجب موجلا وفي كل منهما نوع فايدة
يتفاوت اختيار الناس فيه فعسى يختار الكثير الموجل لتاجيله ويختار القليل المعجل لقلته وهذه المسئلة
بناء على تجزي الاعتاق وعدمه فعند ابي حنيفة رحمه الله لما تجزي بقي الثلثان عبدا وقد تلقاه جهتا
حرية تدبير معجل بالتدبير وموجل بالكتابة فكان مخيرا بينهما لتفاوتهما في الرفق وعندهما لما عتق
كله باعتاق بعضه يجب عليه احد المالين في الحال فيتعين الاقل لتعين الرفق فيه كما في جناية
المدبر فان قيل ما تقول في قول ابي حنيفة رحمه الله فيما اذا كان ثلثا بدل الكتابة اقل
من ثلثي قيمته حيث لا فايدة في التخيير لتعين الرفق في بدل الكتابة بوجهين بكونه اقل وبتاخر
الادا قلنا لا نسلم ذلك بل فايدة التخيير فيه اظهر من غيره لان الفايدة تتبع تردد اليسر
وفيه تردد لان في بدل الكتابة يسرين مع ضررين بواعليهما اعني يسر القلة ويسر تاخر المطالبة
مع ضرر تاخر الحرية وفي القيمة ضررا مع يسر يفوقها اعني ضرر الكثرة وضرر تعجيل المطالبة
مع يسر تنجز العتق والناس يتفاوتون في الاختيار ولا جل انه صلى الله عليه وسلم سمى قصر
الصلاة صدقة لم يعمل رخصة الصوم رخصة اسقاط لان النص جا بالتاخير بقوله تعالى فعدة
من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم ليصير رخصة اسقاط وانما اسقاط بعض الصلاة وهو القصر
في هذا الذي ذكرناه وهو رخصة الاسقاط وانما اسقاط بعض الصوم وهو القصر في هذا الذي
ذكرناه وهو رخصة الاسقاط نظير التاخير من حيث اليسر وكان الاختيار للعبد في ثبوت
التاخير في الصوم كذا الاختيار له في سقوط شطر الصلاة ثم اليسر في التاخير متعارض لان

الصوم في السفر يشق على المسافر من وجه بسبب سفره ويخف عليه الصوم من وجه بسبب
شركة المسلمين معه في اداء الصوم وهذا الوجه من اسباب اليسر فان الصوم مع الجماعه في شهر رمضان
ايسر من التفرد خارج هذا الشهر وتاخير الصوم الى ايام الاقامه من السفر يتعسر من وجه وهو
الانفراد بالصوم ويخف من وجه وهو الارتفاق لمرافق الاقامه فبالنظر الى هذا الوجه يكون الرفق
في الافطار وبالنظر الى الوجه الاول وهو التعذر يكون الرفق في الصوم فلم يتعين الرفق والناس
متفاوتون في الاختيار فصار التخيير طلبا للرفق فصار الاختيار ضروريا اي لاجل ان يختار ما هو
الارفق عنده وللعبد اختيار ضروري يثبت لجلب المنفعة الى نفسه او لدفع المضره عنها فاما
مطلق الاختيار فلا يكون له ذلك وهو ان يكون مختارا في شي مع انه ليس في ذلك الاختيار نفع يعود
اليه لان ذلك الهي لا يكون الا الله تعالى كما قال تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار اي يتعالى ان يكون
في اختياره رفق او يندفع عنه ضرر لانه تعالى هو النافع الضار بخلاف العباد فان ليس
لهم الاختيار ما كان فيه نفع لهم اذ لو لم يكن كذلك لكان نصب شرع وليس ذلك اليهم واذا كان كذلك
صار الصوم اولى لكونه اصلا وقد يشتمل على معنى الرخصه كما مر بخلاف ظهر المسافر والمقيم
فانه واحد في الحكم فلا يثبت فيه التخيير اذ التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق لتعين الرفق
في القليل فان قيل في الاربع معنى الرفق من حيث ان ثواب ادايه باعتبار زياده المشقه
واد الركعتين ايسر فكان الرفق مترددا فيه كما في الصوم قلنا الاختيار حكم الدنيا فلا يجوز
بناوه على حكم الاخره وهو الثواب كصلوه المراي يحكم بجوازها عند استجماع شرايطها وهو حكم
الدنيا ولا ثواب له وكالمتوضي بالنجس غير عالم بنجاسته غير مقصر في حفظه اذا صلى بذلك
يكون له ثواب الاخره ويفتى بالفساد وانما تمسك الشافعي رحمه الله فيما نحن فيه بظاهر العزيمه
والرخصه فان ذلك متاخر الى عده من ايام اخر والمسافر مطالب باداء الصوم بعد ادراكها ولهذا
اذا مات قبل ادراكها لا شي عليه فلم يكن مامورا باداء الصوم في الحال فكان الصوم عزيمة
والفطر رخصه فكان الفطر اولى واما في الصلوه فهو مامور باداءها في الحال فكان القصر
رخصه والاتمام عزيمه فيتخير والجواب عن ذلك قد تقدم على وجه الاستقصا قال
رحمه الله ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة الى قوله كان برا منه اقول لا يلزم على ما سبق
ذكره من ان اليسر متعين في الاقل وهو القصر فلا معنى للتخيير بين القصر والاتمام العبد الماذون
في ادا الجمعة فانه ان شا صلى الظهر وان شا صلى الجمعه فكان التخيير بين الاقل والاكثر ثابتا لانا
نقول لا نسلم ثبوت التخيير بينهما لان الجمعه هي الاصل المامور به فانها تجب عليه عينا ولا خيار
له في تركها وذلك لان ارتفاع الجمعة عن العبد انما كان بسبب حق المولى مع وجود المقتضي للوجوب
عليه فاذا اذن له المولى ارتفع المانع فالتحق بالحر والواجب على الحر الجمعه عينا من غير خيار والمولى

اذا

اذا اذن لعبده في الجمعه لا يجوز التخلف عند البعض كذا ذكر مولانا حميد الدين الضرير
رحمه الله فكان الجمع تجال في ذلك ولين سلمنا ثبوت التخيير له بين الظهر والجمعه فنقول ان الظهر
والجمعه مختلفان ولهذا لا يصح بنا احداهما على الاخرى ولا يجوز اداء احديهما بنية الاخرى وتتوقف
الجمعة على شرايط لا يتوقف عليها الظهر وعند الاختلاف والتغاير لا يتعين الرفق في الاقل
عددا فاستقام طلب الرفق الا ترى ان العبد اذا جنى وقيمته عشرون درهما وقيمة الارش
الف درهم يتخير المولى بين الدفع والفدا لتغايرهما وعدم تعين اليسر في احدهما فكذلك ههنا الظهر
والجمعة مختلفان لما مر ذكره ولان الجمعه قليل في عدد الركعات ولكن مع تحمل مشقة السعي والظهر
كثير في عدد الركعات ولكن مع عدم مشقه السعي فتخير العبد الماذون بينهما لعدم تعين الرفق في
احديهما فان شا صلى الظهر اربعا وان شا تحمل مشقه زياده السعي والخطبه فاما ظهر المسافر والمقيم
فواحد في الحكم فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شي من معنى الرفق فكان التخيير لغوا خلاف المدبر
اذا جنا جنايه فانه لا يتخير مولاه بين دفع قيمه المدبر وارش الجنايه بل لزم مولاه الاقل من القيمه والارش
لان القيمة من جنس الارش فلا فايده في التخيير وعلى هذا الحرف من قد روقال ان دخلت الدار فعلي صيام
سنه ففعل وهو معسر فانه يتخير بين ان يصوم سنه او يصوم ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروي في
النوادر عن ابي حنيفه رحمه الله لان الجنس مختلف حكما مثل مسالة العبد الماذون في الجمعة لان احدهما قربة
مقصوده وهو النذر وفيه ايفا العهد وانجاز الوعد والذكر الجميل والثنا الحسن فيصير محلا لاعتماد
الخلايق في المصالح الدينيه والدنياويه وفيه من الرفق ما لا يخفى واما صوم ثلاثة ايام فانه كفاره وهي
ليست بقربه مقصوده لانها وجبت لغيرها وهي هتك حرمه اسم الله تعالى ولانها مترددة بين كونها عباده
وعقوبه شرعت ساترة زاجرة فاختلف الجنس فلم يتعين الرفق في الاقل فيفيد التخيير فايدته فقلنا بتخيير
بين صوم سنة نظرا الى جانب القربة المحضه وهي النذور وبين صوم ثلاثة ايام نظرا الى الجانب اليمين
وفي مسلتنا وهي ظهر المسافر والمقيم هما سوا لما سبق بانه فلا يتصور فيه الخيار لان الخيار انما يتصور بين
شيين وهما واحد وهذا الذي ذكرناه هو روايه النوادر واما في ظاهر الروايه فيجب الوفا بالمنذور
ولا يجوز كفاره اليمين وكان ابو حنيفه رحمه الله يقول بذلك اولا ثم رجع عنه الى التخيير قبل وفاته بثلاثه
ايام فقد روي عن عبد العزيز بن خالد الترمذي رحمه الله انه قال خرجت حاجا فلما دخلت الكوفه قرات
كتاب النذور والايمان لكفارات على ابي حنيفه رحمه الله فلما انتهيت الى هذه المسله قال لي قف
فان من راي ان ارجع عنه فلما رجعت من الحج اذا هو قد توفي فاخبرني الوليد وفي روايه ابن ابان
انه رجع قبل موته بثلاثه ايام وقال انه لا يتخير وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه كقوله ان دخلت
الدار او شربت الخمر فعلي صوم سنه وهو لا يريد كون الشرط لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو

بظاهره ندر فيتخير ويميل الى اي الجهتين شا بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفا الله
مريضي لانعدام معنى اليمين فيه فلا يتخير ويجب عليه النذر وهذا التفصيل هو الصحيح وقوله كالعبد
العبد لما قلنا اي اذا جني العبد يخير مولاه بين الدفع والفدا لما قلنا انها متغايران ولا يتبين الرفق في احد
المتغايرين وقوله ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا الى اخره جواب عما يقال يرد على ما ذكرتم ان التخيير
بين القليل والكثير فيما التزم من المهر في جنس واحد كما قال تعالى على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت
عشرا فمن عندك ولقرر الجواب انه لا يلزم علينا هذا لان الواجب من المهر هو الاقل والزيادة عليه
كان يرام موسى عليه السلام يتبرع بها واليه اشار بقوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا
نقول في مسئلة الخلاف الفرض كقتل عينا والزيادة على ذلك نفل مشروع للعبد يتبرع به من عنده
لكن الاشتغال بادا النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فكان ممنوعا قبل الاكمال لا بعده
قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهو تابع غير
مقصود في جنس الاحكام فاخرناه باب حكم الامر والنهي في اضدادها الى قوله يحتمل ان
يقتضي ذلك اقول يتصل بالجملة التي سبق ذكرها من الواجب والسنة والنفل
معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسب الامر واليه فانه اذا قيل تحرك فما حكم هذا الامر في ضد
المامور به وهو السكون اذا لم يقصد السكون بنهي صريح وعلى هذا حكم النهي وما سبق ذكره وهو
معرفة حكم الضد في الامر والنهي فلذلك اخر في الذكر ثم ان الامام المحقق حسام الدين السغناقي في حماله
قال ان ههنا اصلا تخرج جميع مسايل هذا الفصل منه على وجه الاستقامة والناس عن ذكره غافلون
وهو ان المراد بضد الامر والنهي ليس ما يتسارع اليه الافهام في نحو قولك ان ضد قولنا لا تتحرك تحرك
ونحو ذلك وكذلك في طرف الامر بل المراد من المضادة ههنا ما يؤدي معنى النهي وان كان في لفظ
اخر فان ضد قولك لا تتحرك اسكن وضد قولك لا تقم اترك القيام وكذلك في ضد الامر فان
ضد قولك اسكن لا تتحرك ثم لدعوى هذه وجوه من الدليل احدها اطباق الامة على ان قوله لا
تقتل لا تتناول امر القتل الا اباه ولا دلالة ولا اقتضا والناس مختلفون في تناول الامر ضده
وتناول النهي ضده قال بعضهم النهي عن الشي يكون امرا بضده ولا يقول انه له ادنى لب
وتمييز ان قوله لا تقتل امر بالقتل وكذا من يقول بالدلالة وبالاقتضا لا يقول هذا والثاني صريح
قول الامام شمس الايمة رحمه الله في تخريج من قال ان النهي عن الشي لا يكون امرا بضده فان قوله تعالى لا
تقتلوا انفسكم لا يكون امرا بضده وهو ترك قتل النفس حيث جعل ترك قتل النفس ضد قوله تعالى لا
تقتلوا وكذا ذكر في تخريج الجصاص مثل هذا والثالث ترديد الجصاص بقوله ان كان النهي له ضد
كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشي فلو كان الامراد ما تقدم ذكره لا يصح هذا الترديد

لا في الامر ولا في النهي لان ضد قوله لا تتحرك تحرك وضد قوله تحرك لا تتحرك فلكل واحد منهما على ذلك
التقدير ضد واحد في جميع الصور فلا يصح هذا الترديد فان قلت الضدان يستحيل اجتماعها وههنا يمكن اجتماعها
قلت المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب والايجاب في اللفظ لا في المعنى فان قلت
كيف يصح اطلاق اسم الضد مع ان احدهما سلبي والضدان وصفان وجوديان يتعاقبان على موضوع
واحد قلت هذا مسامحة اطلاقًا ان المشايخ رحمهم راعوا المعاني دون الصور كذا ذكر رحمه
الله اقول ويمكن ان يريدوا بالضد النقيض بنا على اللغة فان اهلها لم يفرقوا بينهما في الاستعمال
حيث اطلقوا النقيض على الضد وبالعكس في غير موضع واذا تقرر ذلك فنقول اختلف العلما رحمهم الله
في ان الامر بالشي هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده بنهي صريح ام لا فقال بعض المتكلمين لا حكم للامر
في ضده اصلا وبه قالت المعتزلة وقال ابو بكر الجصاص الامر بالشي يوجب النهي عن ضده سوا كان
له ضد واحد كالايمان والكفر والحركة والسكون او اضداد كثيرة كالقيام وبه قال بعض المتكلمين ٢٧٩
وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا هو الاصح عندنا وفي
ذلك اقوال غير ما ذكرناه تعرف من موضعه واما النهي عن الشي فهل له حكم في ضده فعلى الاختلاف
الذي سبق ذكره فقال الفريق الاول لا حكم له في ضده كما قالوا في الامر وقال الجصاص ان كان النهي
له ضد واحد في جميع الصور فلا يصح هذا الترديد حينئذ فان قلت الضدان يستحيل
اجتماعها وههنا [illegible] قلت المراد منه مجرد استحالة الاجتماع بين السلب
والايجاب في اللفظ [illegible] كان كالنهي عنه امرا به وان كان له اضداد كثيرة امر بشي
منها على طريق [illegible] وبين ذلك في الحركة والسكون فان قول القايل لا يتحرك يكون
امرا عنده وهو السكون لان للنهي عنه ضدا واحدا وقوله لا تسكن لا يوجب له في ضده لان
له اضدادا وهي الحركة من الجهات الست فان السكون يعدم من اي جانب كانت الحركة فلا يتعين واحد
من الاضداد [illegible] بموجب النهي وقال بعضهم ان النهي عن الشي يوجب ان يكون ضده في معنى
سنة واجبة اي موكدة والمختار ان النهي عن الشي يحتمل ان يقتضي في ضده اثبات سنة تكون في القوة
كالواجب وفي ذلك ايضا قولان غير ما ذكرناه وقال رحمه الله احتج الفريق الاول
الى قوله من غير تخبط اقول احتج الفريق الاول القايلون انه لا حكم للامر في ضده اصلا
بان كل واحد من القسمين وهما الامر والنهي ساكت عن غيرهما وقد سبق في غير موضع ان الثبوت
لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له وهو الوجوب في الامر والحرمة في النهي
فبما لم يتناوله الا بطريق التقليل والتعدية فلغير ما وضع له اولى وهذا لان الامر بالشي وضع
لطلب ذلك الشي ولايجابه والامر ساكت عن ثبوت وجه فيما لم يتناوله الا بطريق الاي[illegible]

فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له كان اولى ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل والفضل ربوا اي بيعوا الحنطة مثلا بمثل على ما يجي في باب القياس ان شا الله تعالى فثبت بموجب الامر
وجوب التسويه بينهما كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله الامر وهو الحنطة والشعير وغيرهما من الاشيا فالامر
ساكت عن غير هذه الاشيا ولا دلالة له في ثبوت موجبه في غير هذه الاشيا لا نفيا ولا اثباتا ولو ثبت
حكم هذه الاشيا لثبت بالتعليل بدلالة النص فلا يصلح هذا النص دليلا على ما وضع له في غير ما تناوله فلان
لا يكون دليلا على ضد ما تناوله وله هذا النص كان اولى وضد هذا النص ان يقال لا تبيعوا الحنطة بالحنطة
متفاضلا ثم عند هولاء وهم الفريق الاول انه لم يعاقب العبد اذا فعل ضد المامور به لانه لم يباشر
٥ بالامر لان الضد عندهم ليس بحرام لعدم تناول هذا الامر ضده ولم يجي صريح النهي في ضد هذا الامر
وهذا القول فاسد لانه يودي الى استحقاق العبد العقاب بما لم يفعله وهو باطل لغة العقل
والسمع اما العقل فان الامر لا يعاقب بما لم يفعله وهو باطل لما عرف انه على العدم لان العقاب شي
والعدم ليس بشي فكيف يجوز ترتب الموجود على المعدوم واما السمع فانه قال تعالى جزا بما كانوا يعملون
جزا بما كانوا يكسبون وغيرها من ايات الوعيد فان قيل كما ان استحقاق العبد العقاب موقوف على وجود
الفعل القبيح منه فكذلك استحقاق الثواب موجود على وجود الفعل الحسن منه وايده قوله تعالى وان
ليس للانسان الا ما سعى والسعي امر وجودي فيجب ان لا يستحق العبد الثواب الا بالسعي الجميل
وهو اكتساب الطاعات ثم قد يحصل له الثواب بالامر العدمي وهو الانتها عن ارتكاب المنهي عنه فان
الانتها ليس الا انتفا المنهي عنه عدما كما كان وهو في ذلك ثابت قال الله تعالى واما من خاف مقام
ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى فيجب ان يكون في استحقاق العقاب كذلك اي لا
يشترط الفعل القبيح قلنا اما قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى اي المنع وهو فعل وكذلك
الانتها الذي يستحق به الثواب عبارة عن ترك الفعل القبيح شرعا وترك الفعل فعل لما فيه من استعمال
احد الضدين كالسكون يكون تركه بالحركة وهو فعل حاصله ان موجب النهي الانتها وهو الامتناع
عن المباشرة ثم ان دعته نفسه الى المباشره يلزمه الترك والترك فعل منه فيثاب به اذ كان مثابا بالانتها
وان كان للانتها قد يتحقق بدون الترك الذي هو الفعل الا ترى ان الامتناع الذي به يتحقق الانتها
يستغرق جميع العمر والترك الذي هو فعل لا يستغرق فانه قبل ان يعلم به يكون منتهيا اي ممتنعا منه
ولا يكون مباشرا للفعل الذي هو ترك الاتيان به فان ذلك لا يكون الا عن قصد منه بعد العلم به
وبيان هذا ان الصايم مامور بترك اقتضا الشهوتين في حال الصوم فلا يتحقق منه ذلك الفعل
ركنا للصوم حتى يعلم به ويقصده والمعتده ممنوعه من الخروج والتزوج والتطيب وذلك
ركن الاعتداد ويتم ذلك وان لم تعلم به حتى يحكم بانقضا عدتها بمضي [illegible] وان قبل ان تعلم به وعلى هذا
لو قال لامراته ان لم اشا طلاقك فانت طالق ثم قال لا اشا طلاقك لم تطلق او قال ان

طلاقك فانت طالق ثم قال قد ابيت طلقت لان الاباء فعل بقصده ويكسبه فيصير موجودا بقوله
قد ابيت ولا يكون مستغرقا لعمره وعدم المشيه عبارة عن امتناعه من المشيه وذلك يستغرق عمره فلا يتحقق
الشرط بقوله لا اشا ولا بامتناعه من المشيه في جزء من عمره كذا ذكره الامام شمس الايمه السرخسي رحمه الله واحتج
الجصاص رحمه الله بان الامر طلب للمامور به على ابلغ الجهات وكذا الامر بالشي وضع لوجوده والاشتغال
بشي من اضداده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان الاشتغال بذلك حراما منهيا عنه ضرورة
مقتضى الامر ولهذا يستوي فيه ما يكون له ضد واحد واضداد لان الاشتغال بكل ضد منها يفوت
المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار يتعدم ما امر به وهو الخروج سوا اشتغل
بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام وقوله فصار ذلك اي صار عدم وجود ذلك مع الاشتغال
بشي من اضداد ذلك الشي من ضرورات حكم الامر فكان الامر بالشي يوجب النهي عن ضده
واما النهي فان موجبه التحريم ومن ضرورته فعل ضده ان كان له ضد واحد كالحركه والسكون واما اذا
كانت له اضداد فليس من ضروره الامتناع عن المنهي عنه الاتيان بكل اضداده كالمامور بالقيام ٢٨١٠
اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المامور به والنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي وهو الكف
عن القيام بالقعود او النوم او الاضطجاع لان ترك القيام لا يتوقف على فعل كل الاضداد بل يحصل
ذلك بفعل احد الاضداد فلا يكون ضد معين مامورا به فان قيل ينبغي ان يكون مامورا باحد
الاضداد من القعود والنوم والاضطجاع على طريق الاجمال كما في كفارة اليمين لان الانتها لا يتحقق
الا بالاشتغال باحد الاضداد قلنا جاز ان يكون مراده الا يكون مامورا باحد الاضداد
على طريق التعيين ولكن يجب عليه الاتيان باحد الاضداد ضروره تحقق الانتها فلم يكن مامورا به
قصدا او نقول الامر باحد الاشيا على طريق الاجمال انما يصح في الامر القصدي كما في كفاره اليمين لان
القصدي المقصود حصول الايتمار ويفعل كل واحد يحصل الايتمار فيصح واما في النهي فالمقصود تحريم
فعل المنهي عنه والانتها عن الاتيان بذلك الفعل المنهي عنه وفي حصول الانتها الاشتغال بكل واحد
من الاضداد مستو ثم لو قلنا ان المنهي مامور بالاتيان بكل اضداد المنهي عنه كان قولا بالامر بضد النهي
من غير ضرورة فان الانتها يحصل بالاشتغال بواحد منها فلا يحتاج الى الاشتغال بالاخر
فكذلك لا يكون مامورا بالكل وفي كونه مامورا بواحد منها يلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح
فلا يصح ذلك ايضا وقال الامام شمس الايمه رحمه الله وقول من يقول ان مثل هذا النهي يكون
امرا باضداده يودي الى القول بانه لا يتصور من العبد فعل مباح او مندوب اليه فان
المنهي عنه محرم واضداده واجب بالامر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح او
مندوب اليه الا ترى ان من قال لاخر لا تاكل كان امرا بقوله اترك الاكل وقوله اترك الاكل
يوجب عليه ما يحصل به ترك الاكل من القراءة والتكلم والمضمضة والذهاب والبول والتغوط

والماع وغيرها فان بكل منها يحصل ترك الاكل على الكمال والامر بالشي طلب تحصيل المامور به على البلغ
لجهات فلا يبقى فعل مباح وفي اتفاق العلما رحمهم الله على ان اقسام الافعال التي يأتي بها العبد عن قصد اربعة
واجب ومندوب اليه ومباح ومحظور دليل على فساد قول هذا القايل من الجصاص مبني على قوله الاخر وهو ان
الامر المطلق يوجب الايتمار على الفور فكان من ضروره وجوب الايتمار على الفور حرمه الترك الذي هو ضده والحرمه
حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه قال الجصاص رحمه واجمع الفقها ان المراه منهي عن كتمان الحيض بقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان ذلك النهي امرا لها بالاظهار ما فيها لان الكتمان له ضد واحد وهو
الاظهار واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط لان للمنهي عنه اضدادا وليس بعضها اولى من البعض فان قيل
المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شي واحد فكان نظير الاظهار مع الكتمان قلنا ليس كذلك
فان الاظهار والكتمان ليس له انواع بخلاف المخيط مع غير المخيط فان لكل واحد منهما انواعا وما ذكر ان المخيط
ضده غير المخيط لا يقدح فيما قلنا فان مثل هذا متحقق بين القيام وضده فان ضد القيام هو ترك القيام
ولا واسطه بينهما صوره وبينهما واسطه معنى فان لضده انواعا من القعود والاضطجاع والركوع والسجود
قال [redacted] رحمه الله واحتج الفريق الثالث الى قوله وهذا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
اقول [redacted] احتج الفريق الثالث [redacted] القايلون بوجوب كراهه الضد بان الامر على ما
قاله الجصاص الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين وهما الامر والنهي ادنى ما يثبت بكل واحد منهما لان
الثابت بغيره بطريق الضروره لا يساوي المقصود بنفسه وكون الامر نهيا عن ضده انما يثبت ضروره
الامر بالشي ويكفي كذلك ادنى الحرمه فيثبت بها الكراهه لا غير وعن هذا افترقت حرمه الدواعي فيما
يثبت حرمه الوطي مقصودا بالنهي وفيما يثبت حرمه الوطي مستفاده من ضد حكم الامر فان الحرمه توجب
النهي قصدا واذا وجب الايتمار بالامر به فيستفاد الحرمه من ضروره ترك الايتمار فلم تكن الحرمه موجبا
للامر حتى حرمت الدواعي من المس والقبله في الاعتكاف واحرام الحج واشترا الامه لثبوت حرمه الوطي
بالنهي مقصودا ولم تحرم في الصوم والحيض لثبوت حرمه الوطي من ضروره ترك الايتمار الثابت بالامر
واما الذي اختاره وهو قول الفريق الرابع القايلين باقتضا الكراهه فبنا على هذا وهو ان الثابت
بغير ضروره المقصود بنفسه الا انا نقول ثبوت الحرمه هنا بطريق الاقتضا لان هذا لما كان امرا
ضروريا سميناه اقتضا ومعنى الاقتضا هنا انه ضروري غير مقصود يعني ان هذا الاقتضا على
خلاف الاقتضا المصطلح وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق فان هنا يصح الامر دون
ادراج غيره لكن لما ثبت الانتها ضروره اثبات المامور به سمي اقتضا فصار هو شبيها بما سبق ذكره
من مقتضيات احكام الشرع في قسم المقتضي وبهذا التقرير خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان
كل واحد من القسمين ساكت عن غيره لانا لما اثبتنا اقتضا لم يكن كل واحد منهما ساكتا عن ضده والجواب
عما احتج به الجصاص يتضح بما مر في احتجاج الفريق الثالث واما الجواب عما احتج بقوله تعالى ولا

يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فهو انه ليس بنهي وانما هو نسخ للحل اصلا بمنزله قوله تعالى
لا يحل لك النسا من بعد فانه نسخ للحل واذا كان كذلك فلا يصير الامر باظهار ما في الارحام ثابتا بالنهي بل انما
ثبت الامر بالاظهار بواسطه ان الكتمان لم يكن مشروعا لما تعلق بامر ... الشرع فصار قوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن بهذه الواسطه وهي ان الكتمان لم يكن مشروعا امرا
بالاظهار وما سبق من الايه نظير قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فانه نسخ ايضا لا نفي على ما
سبق ذكره تقريره في باب النهي فكان نص الحديث بواسطه عدم مشروعيه النكاح بغير شهود امرا باحضار
الشهود في النكاح واعلم ان الاختلاف الذي ذكرنا في ان الامر بالشي هل هو نهي عن ضده ام لا انما هو في
الامر بالشي المعين وقولنا بالشي المعين احترازا عن الامر بالفعل على سبيل البدل فانه في تلك الصوره
ليس نهيا عن ضده بالاتفاق قال [redacted] رحمه الله وفايده هذا الاصل الى قوله وجب بالامر مقصودا به
اقول [redacted] فايده الاصل الذي مر ذكره وهو ان الامر بالشي يقتضي كراهه ضده هي ان تحريم
ضد المامور به لما لم يثبت بالامر مقصودا لان الامر موضوع لايجاب الفعل لا لتحريم الضد وانما ثبت ٢١١
بطريق الاقتضا كما سبق تقريره لم يعتبر ذلك التحريم الا من حيث كون الاشتغال بالضد على وجه
يفوت المامور به كان حراما واما اذا لم يفوت المامور كان مكروها لا حراما لان الثابت بطريق الاقتضا
ثابت بالضروره فيتقدر بقدر الضروره ولا ضروره في القول بالحرمه عند انعدام
التفويت وذلك كان كالامر بالقيام في حديث الاعرابي ثم ارفع راسك حتى تستوي قايما ليس بنهي
عن القعود قصدا ولهذا اذا قعد على الثانيه ثم قام لا تفسد صلوته بنفسه لان الامر بالقيام في الركعه
الثانيه لا يوثر في القعود الا انه يفوته فاما اذا لم يفوته بان قعد ثم قام لا يوثر في فساد العباده ولكنه
يكره باعتبار انه اخر المامور به وهو القيام ولهذا قلنا في جانب النهي ان المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان لبس الازار والرداء سنه في حقه لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضا
لا قصدا فاعتبر موجب الامر فيه خيالا له بقدر فوته فلذلك كان لبس الازار والرداء لان ذلك ادنى
ما يقع به الكفايه عن غير المخيط وقوله ولهذا قلنا ان العده لما كان معناها النهي عن التزوج اي اخره قبل
هو ايضاح لقوله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به والاولى انه ايضاح لقوله ان التحريم اذا لم
يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الى اخره لقربه اي لما ثبت وجوب العده بالنهي قصدا بقوله تعالى ولا تخرجن
وقوله تعالى ولا تعزموا عقده النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله كان ثبوت امر الكف في ضده امرا غير مقصود حتى
ظهر اثره في انقضا الاعداد من العده في زمان واحد لانه لا تضايق في موجب النهي لكونه امرا وكونه للتحريم
ولان العده عندنا اجل البينونه واباحه التزوج بساير الازواج والكف عن التزوج تبع ثبت بمقتضى النهي
لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن سمى العده اجلا وعند الشافعي رحمه الله الكف عن التزوج
اصل وثمره الاختلاف تظهر في التداخل فعندنا العدتان تتداخلان بمعنى انهما تنقضيان في مده واحده

كالجال الديون وعنده لا يتداخلان لانه لا يتحقق الكفان في زمان واحد كما في الصوم فانه
لا يتادى صومان في يوم واحد قلنا الكف عن مشتهيات البطن والفرج في الصوم انما وجب بالامر
مقصودا به وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فينعدم الادا بمباشرة الضد وهو الاكل ونحوه
ولا يتحقق ادا الصومين في يوم واحد لتضايق الوقت في ركن كل صوم وهو الكف الى وقت الافطار فان
قيل في حق وجوب العده كما جا نص النهي بقوله تعالى ولا تعزموا عقده النكاح وقوله تعالى ولا
تخرجوهن كذلك جا نص الامر بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وهذا ان النصان يحتملان يكون
كل واحد منهما اصلا والاخر تبعا فمن اين ترجح جانب النهي على جانب الامر حتى جعل النهي اصلا والامر ضمنا
له ولم لم يجعل على العكس قلنا انما جعل هكذا نظرا الى الاثر والمعقول اما الاثر فان العده اثر من اثار النكاح
فكانت ملحقه بالنكاح والمنكوحة يحرم عليها التزوج وهي منهيه عنه لقوله تعالى والمحصنات من النسا
وانها معطوفه على قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والمراد بها ذوات الازواج فلما كانت المعتده
منهيه عن التزوج باعتبار ان العده اثر من اثار النكاح كان الكف عن التزوج امر به في ضده تحقيقا
للنهي عن التزوج فلم يكن الامر بالكف مقصودا فثبت بهذا اصاله النهي في العده ولما كان كذلك كان
ورود صيغه الاثبات بوجوب التربص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن لتاكيد معنى النهي لا لاثبات
وجوب التربص ابتدا فلذلك انقضت العدد كلها بمده واحده لان حكم الكل هو حرمه التزوج لان موجب
النهي التحريم والحرمات تجتمع فان الصيد حرام على المحرم في الحرم لحرمه الحرم وحرمه الاحرام والخمر حرام
على الصايم لصومه ولكونها خمرا وليمينه اذا حلف لا يشربها واما المعقول فهو ان المعنى في وجوب العده
صيانه الما عن الاشتباه وتعرف براه الرحم فالصيانه الثابته بالنهي اوجب من الصيانه الثابته بالامر
لما عرف فكان احاله وجوب العده على النهي اولى من احالته على الامر فان قيل لو كان المعنى في وجوب
العده تعرف براه الرحم لاكتفي بحيضه واحده لحصول معرفه براتها بالحيضة الواحده كما في الاستبرا
قلنا نعم كذلك لكن الوجه فيه ما قاله في المبسوط وهو ان الحيضه الواحده لتعرف براه الرحم والثانيه لحرمه
النكاح والثالثه لفضيله الحريه فلذلك لم يتداخل اقرا العده الواحده وان تداخلت اقرا العدتين
كالجلدات في الحد فانها لا تتداخل في الحد الواحد وتتداخل في الحدين فلو قلنا بالتداخل في اقرا عده
واحده لفات هذا المقصود فظهر بما ذكرنا ان اثر عدم مقصوديه الامر في وجوب العده ظهر في
مسلتين احديهما في جواز تداخل العدتين في وقت واحد والثانيه في عدم اشتراط علم المراه
بانقضايها بخلاف الصوم في هذين الحكمين لما ان الاصل في وجوب العده النهي وفي الصوم الامر على ما مر
ذكره قال رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف الى قوله مفوتا للفرض اقول لما
سبق من الاصل وهو ان الامر بالشي اصل وثبت النهي فيه ضمنا قال ابو يوسف رحمه الله ان من
سجد في صلوته على مكان نجس لا تفسد صلاته لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي وانما المقصود
بالامر فعل السجود على مكان طاهر بدلاله قوله تعالى وثيابك فطهر والسجود على مكان نجس الذي

هو مباشره ضد المامور به لا يوجب فوات السجود المامور به حتى اذا اعاده اسجد بل
جاز السجود المامور به عنده واذا كان كذلك فيكون السجود على مكان نجس مكروها في نفسه لا مفسدا
للصلاه وعلى قول ابي حنيفه رحمه الله ومحمد رحمه الله تفسد به الصلاه لان تادي المامور به لما كان باعتبار المكان
يكون صفه المكان الذي يودي المصلي الفرض عليه تجعل بمنزله الصفه للمصلي حتى يصير هو كالحامل للنجاسه ولو صلى
الحامل للنجاسه اذا ادى ركنا تفسد صلاته فكذا اذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسه مامور به في
جميع الصلاه فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما ان الكف عن اقتضا الشهوه لما كان مامورا به في
جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل في جزء من الوقت ولما سبق من الاصل قال ابو يوسف رحمه الله
ان احرام الصلاه لا تنقطع بترك القراه في شفع من النفل لان المتنفل امر بالقراه في الصلاه بقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر منه وذلك نهي عن ضدها اقتضا فلا يكون هو منهيا عن تركها قصدا بل ضمنا فصار ترك
القراه حراما بقدر ما يفوت من فرض القراه وذلك المفوت ثابت لهذا الشفع الاول وتحتمل
فاما احتمال اداء شفع اخر فلا ينقطع بهذا المفوت فبقي الاحرام صحيحا قابلا لبناء شفع اخر عليه واذا
فسد اداء الشفع الاول بترك القراه لاحتمال قضاء القراه في الشفع الثاني كالمسافر اذا ترك
القراه في ركعه واحده في ظهره لا تنقطع التحريمه عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله لاحتمال نيه الاقامه
فان قيل ينبغي ان ينقطع الاحرام عنده بترك القراه في الشفع الاول لمباشره ضد المامور بها
وهو القراه كما ان الصوم يبطل بمباشره الاكل الذي هو ضد المامور به قلنا لا يلزم ذلك لان
فرض الصوم وهو الكف عن اقتضا الشهوه ممتد لكونه مامورا به في جميع وقت الصوم فكان
ضد الصوم وهو الاكل ونحوه مفوتا للفرض ابدا وان قل وقد قلنا ان النهي الثابت في ضمن الامر انما
٢٨٢ لم يعتبر في التحريم اذا لم يود الى تفويت المامور به واما اذا ادى الى ذلك نزل النهي والنهي الثابت
قصدا سوا في ايجاب التحريم بخلاف ترك القراه في شفع من النفل على ما مر ولعدم امتداد الفرض ودوامه
قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلاه ويفسدها عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما الله وهو ظاهر
الجواب لان السجود على مكان طاهر كان فرضا بدلاله قوله تعالى وثيابك فطهر لان تطهير الثياب
لما وجب به وجب تطهير المكان دلاله لان قيام الثوب بالمصلي وقيام المصلي بالمكان
فكان تطهيرا واجبا بالطريق الاولى لان قراره وتمكنه بالارض لا بالثوب ثم السجود فعل بوضع
الجبهه على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود صار الساجد مستعملا وحاملا للنجس
فكان فرضيه السجود على مكان طاهر والتطهير عن حمل النجاسه فرض دايم في جميع اركان
الصلاه في المكان ايضا يصير ضد ذلك الفرض الدايم وهو السجود على مكان نجس مفوتا لذلك
لذلك الفرض وهو السجود على مكان طاهر فيفسد الفرض وبفساده تفسد الصلوه وقوله كما لو رفع
احترازا عن وضع الركبه واليد على المكان النجس فانه لا يفسد الصلاه لان اداء فرض السجود انما يتم

بوضع الجبهه على الارض لا بوضع الركبه واليدين اذ السجود يتحقق بدون وضعها فلا يجب تطهير مكانهما كحكم الفرضيه قال رحمه الله ولهذا قال محمد رحمه الله الى قوله يبطول تعدادها
اقول لعنى امتداد الفرض ودوامه قال محمد رحمه الله ان تحريمه الصلاة تنقطع بترك القراه في ركعه واحده في النفل لان القراه فرض دايم من اول الصلاه الى اخرها في العدد بحكم الشرع
بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاه الا بالقراه ولهذا لا يصلح الامي خليفه للقاري وان كان قد رفع راسه من السجده الاخيره قبل القعده واذا كان فرض القراه في محلها على المذهب المنصور واذا كان القراه دايما
فيتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراه في ركعه فينقطع تحريمه الصلوه بانقطاع ذلك الفرض بمنزله اداء ركن الصلاه مع النجاسه حيث ينقطع ذلك الركن لان التطهير عن حمل النجاسه فرض دايم كما ان القراه في الصلوه
فرض دايم وقال ابو حنيفه رحمه الله فساد الصلوه بترك القراه في ركعه واحده ثابت بدليل محتمل لكونه مجتهدا فيه فان من العلما رحمهم الله من قال بجواز الصلاه بالقراه في ركعه واحده وهو الحسن البصري رحمه الله فلم يكن
الفساد بترك القراه في ركعه بدليل يوجب العلم فلم يكن قويا فلم يتعد الفساد الى التحريمه فلا ينقطع بخلاف ما اذا ترك القراه في الشفع كله فانه صار فساد الصلاه مقطوعا به بدليل يوجب العلم لانعقاد الاجماع عليه فكان الفساد
قويا فيتعدى الى التحريمه فينقطع ولانه امر بالقراه ولم ينه عن تركها قصدا قال ابو حنيفه رحمه الله
في مسافر ترك القراه في صلوه الظهر ان التحريمه لا تنقطع لان تركها متردد محتمل لوجودها في الاخريين
لانه يحتمل ان ينوي المسافر الاقامه ويتم صلاته ويقضي ما ترك من القراه في الركعتين الاخيرتين واذا كان
كذلك فلم يصلح ترك القراه مفسدا للصلاه لان النهي ثبت في ضمن الامر القصدي وجعل هذا الذي ذكرناه
في نوادر صلاه المبسوط قول ابي حنيفه وابي يوسف رحمه الله فقال ترك القراه في ركعتي ظهر المسافر
موجب للتوقف في حكم الفساد عند ابي حنيفه وابي يوسف لتوقف حال فرضه فان فرضه في الوقت
بعرض التغير بنية الاقامه فاذا نوى الاقامه في الانتها جعل ذلك كنيته في الابتدا وترك القراه في الاوليين
من المقيم لا يكون مفسدا لصلاته فانه اذا قرا في الاخريين يجوز صلاته فكذا هنا فصار هذا الباب
اصلا عجب ضبطه اي في كل موضع من الامر يلزم تفويت المامور به عند مباشره النهي الثابت في ضمن ذلك
الامر كانت تلك المباشره حراما والا كانت مكروهه ويبنى عليه ان هذا الاصل يطول تعدادها فان
في جميع الاوامر يرد فيها هذا الاصل فمن تلك الفروع الاعتكاف فانه يبطل بالخروج وان قل لما
ان الاعتكاف عباره عن اللبث الدايم في المسجد بنية الاعتكاف فالخروج ينقطع الدوام فكان
الخروج حراما لانه يودي الى فساد الاعتكاف ومنها ان الصلاه تفسد بالانحراف عن القبله لان
المصلي مامور باستقبال القبله في غير حال الضروره بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فكان الانحراف عنها مفوتا فيحرم ومنها ان المصلي مامور بان يودي صلاته في الوقت بقوله تعالى
ان الصلاه كانت على المومنين كتابا موقوتا فكان الادا خارج الصلاه مفوتا له فيحرم واما المواضع
التي لا تحرم بل تكره فمواضع الكراهه في الصلاه وغيرها فمنها الصلوه بقرب النجاسه فانها مكروهه

لا فايده

لا فايده لان المصلي مامور بتطهير صلوته دلالة كما مر ولم يفت ذلك المامور به هنا ولكن قرب من
الفوات فصارت صلاته مكروهه كمن اخر القيام في صلاته في موضع امر بالقيام وكذلك لو ادى الصاحب نية
الزكوه الى فقير واحد يخرج به عن عهده الزكوه مع الكراهه لان المامور به هنا ولكن قرب وهو ايتا الزكوه
الى الفقير لم يفت ولكن قرب ذلك الايتا الى الغني فصار شبيها بمن ادى زكوته الى الغني من وجه فكره لذلك
وكذلك هذا في طرف النهي فانه اذا كان المقصود كان النهي مامورا بان يترك ارتكاب المنهي عنه على القطع والثبات
ولو كان فعلا يقربه الى ارتكابه كان تركه سنه او مستحبا يظهر ذلك في قوله تعالى ولا تقربوا الزنى وقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرهما ثم اعلم ان الخلاف الذي سبق ذكره في الامر والنهي انما هو على قول من جعل
الامر للوجوب اما على قول من لا يجعله للوجوب فانه يجعل لفظ الامر دليلا على كراهه ضده وكذا في جانب النهي
قال رحمه الله باب بيان اسباب الشرايع الى قوله دل انه يضاف اليه اقول لما
فرغ رحمه الله من بيان الاحكام المقصوده بجميع وجوهها من بيان ثبوتها اصاله وتبعا شرع في بيان اسبابها التي
هي الوسايل وان كان لتقديم الوسايل عليها ايضا وجه لعدمها وجودا ولكن الاحكام لما كانت هي المقصوده كان
تقديمها اولى فقال اعلم ان المراد بالامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها اي من الوجوب والندب والاباحه
والتحريم والكراهه انما هو طلب الاحكام المشروعه واداوها لا طلب الاحكام المشروعه واداوها لا طلب الاحكام
المعقوله ولهذه الاحكام الشرعيه اسباب شرعيه تضاف تلك الاحكام اليها ثم المراد من الاسباب هو العلل
الشرعيه لان السبب الحقيقي هو الذي لا يضاف اليه الحكم فلا يوجب شيا لا اصاله ولا خلافه على ما
سياتي بيانه وهذه الاسباب توجب الاحكام فكانت عللا في حقنا لكن جعلية لا عقلية فان الموجب
هو الله تعالى على الحقيقه ولا تاثير في الايجاب للاسباب لكن الشرع جعلها اسبابا وامارات للايجاب
تيسيرا على العباد حتى يتوصلوا الى معرفه الواجبات بمعرفه اسبابها الظاهره اذ الايجاب غيب
عنا وقد دل على ذلك قوله تعالى اقيموا الصلوه واتوا الزكوه فان المراد اقيموا الصلاه التي اوجبها عليكم
بالسبب الذي جعلته سببا لها لكون الالف واللام للعهد كقول القايل اد الثمن فانه يفهم منه الامر
باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع وكذا المراد واتوا الزكوه الواجبه عليكم بسببها وقوله وانما الخطاب
للادا فيه نفي لقول الشافعي رحمه الله فان عنده عدم الانفكاك ثابت بين نفس الوجوب ووجوب الادا بل
عنده نفس الوجوب يثبت وجوب الادا ولهذا قال بعدم تغير الاحكام على المكلف بعد دخول اول
الوقت من حيض او سفر ونحو ذلك وقوله وانما الوجوب بايجاب الله تعالى اي الاسباب في الحقيقه امارات
الايجاب لله تعالى وانما الوجوب بايجابه تعالى على الحقيقه عند اهل السنه رضي الله عنهم لا اثر للاسباب
في الوجوب كما ان الوجود بايجاده تعالى ولا شريك له في الايجاب كما لا شريك له في الايجاد وذلك لان الاسباب
اشيا حادثه فكان مدد وحقيقه الايجاب عنها يستحيل ان يكون لغير الله تعالى وخالفته المعتزله في ذلك
فانهم لما جوزوا اضافه الايجاد الى غير الله تعالى وهو العباد جوزوا اضافه الايجاب الى غير الله تعالى وهو
العقل ثم اصل الوجوب في المشروعات ثبت جبرا من الله تعالى لا صنع للعبد فيه ولا اختيار وعن بعض
الاساتذه انه كان يقول اي باسباب است اثر وى جبر ثبت واز خطاب است اثر وى اختيار ثبت
ثم السبب لشغل الذمه بالوجوب والخطاب بالامر والنهي لالزام الادا وتفريغ الذمه عن الوجوب
بمنزله البيع فانه يجب به الثمن في الذمه ثم يطالب المشتري باداء الثمن فصار السبب بمنزله البيع والمطالب

٢٨٣

بالادا بمنزلة مطالبه المشتري والدليل على هذا الاصل وهو ان الوجوب مضاف الى السبب وهو ان الوجوب لا الى الخطاب اجماع العلما رحمهم الله على وجوب الصلاه على النايم وقت الصلاه حتى يودي الفرض اذا انتبه لوجوبه عليه بوجود السبب وهو الوقت والخطاب بالادا موضوع عنه وكذا وجوب الصلاة على المجنون اذا لم يزد جنونه على يوم وليلة حتى يلزمه القضا عند الافاقه والقضا يستدعي سابقه الوجوب اذ القضا اسقاط الواجب بمثل من عنده وكذا وجوب الصلاة على المغمى عليه اذا لم يزد تلك الصفة اكثر من يوم وليله والخطاب موضوع عنهما الا ترى ان المجنون او المغمى عليه لو كان كافرا او اسلم حين افاق لم يلزمه قضا الصلوات لانه لم يثبت الوجوب عليه في تلك الحالة لانعدام الاهلية فان الاسباب انما توجب على من هو اهل للوجوب عليه وكذا الجنون في بعض شهر رمضان والاغما في جميع الشهر لا يمنع بها الوجوب حتى يجب القضا عليهما بعد الافاقه مع ان الخطاب موضوع عنهما بالاجماع لان اهليه الخطاب بالعقل وذلك منعدم في حقهما الا ترى الى قول الشاعر ومن البليه عذل من لا يرعوي عن جهله وخطاب من لا يفهم وكذا يجب عليهما العشر وصدقه الفطر بالاتفاق عند تحقق الاسباب منهما او من الولي على سبيل النيابه عنهما كالصداق يلزمها بتزويج الولي اياها والعتق الذي يستحقه القريب عليها عند دخوله في ملكها بالارث وان كان الخطاب موضوعا عنها وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوه على الصبي وانه غير مخاطب فعلم بهذه الجملة المذكوره ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب جعلها الشرع اسبابا له غير الخطاب فان الخطاب وان كان يستقيم ان يكون سببا لكن الشرع لم يضف اليه الوجوب وانما اضافه الى اسبابه تيسيرا على عباده وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلق الحكم بذلك السبب لان الاصل في اضافة الشي الى الشي ان يكون سببا له حادثا به ومطلق اضافة الحادث الى الشي يدل على حدوثه به كقوله ناقه الله اي هي حادثة باحداث الله تعالى وكذلك عبد الله اي حادث به تعالى وكفاره القتل وهذا كسب فلان وهذا ولد فلان اي حادثة بالقتل وحادث باكتسابه وحادث كونه متروكا بسببه وهذا لان الاضافه موضوعة للتمييز والتخصيص ولذلك يضاف الشي الى اخص الاشيا به ليحصل التمييز واخص الاشيا بالحكم انما هو سببه لانه يثبت به اما الشرط فانما يضاف الحكم اليه مجازا لمشابهة العلة من حيث ان الحكم يوجد عند الشرط ويوجد بالسبب اي بالعله فصار كالعلة ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط اذا لم يمكن ايجابه على صاحب العله وكذا اذا لازمه اي لازم الشي الشي على وجه يتكرر هذا الشي دل ان ذلك الشي سبب لوجود هذا الشي ومضاف اليه كتكرر وجوب الصلاة بتكرر دلوك الشمس فان ذلك يدل على ان دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوه كما في قوله تعالى اقم الصلاه لدلوك الشمس مع ان مطلق الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط الا ترى ان الرجل اذا قال لغيره تصدق بدرهم من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار وان كان معلقا لانه ليس للعبد ان يجعل دلوك الشمس سببا للتصدق انما السبب للتصدق امره بخلاف قوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس ورايتنا ان وجوب الادا الثابت بقوله تعالى اقم الصلوه لدلوك الشمس غير مقصور على المره الواحدة ثبت ان تكرار الوجوب باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم وان الله تعالى هو الذي جعل دلوك الشمس سببا لوجوب الصلوة فلم ينشا تكرر الوجوب من صيغه الامر بل من جعل الله تعالى الدلوك سببا قال رحمه الله فاذا ثبت هذه الى قوله كتعجيل الدين اقول اذا ثبتت الجملة التي مر ذكرها من ان الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب فيه وان الاسباب انما وضعت

تيسيرا

تيسيرا على العباد قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمايه وصفاته منسوب الى ايجاب الله تعالى في الحقيقة بقوله تعالى امنوا بالله فانه تعالى هو الموجب بان اعطى المكلف آلة يستدل بها على معرفة الواجب كمن يقول لغيره خذ السراج فان اضللت الطريق به فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق هو الآمر بذلك لا الطريق وقوله باسمايه اي بتسمياته نحو الحي القادر العالم وقوله وصفاته نحو ان يقال له الحيوه والقدرة والعلم لكن الوجوب في الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا للعباد وقطعا لشبه المعاندين وذلك لان الله تعالى خلق العالم دالا على وجوده لكون الحدث لازما للعالم لزوما جريا فيستحيل تعري العالم عن الحدوث لان تعري الشي عن ذاته محال وذات العالم حادثه فكيف يتصور تعريها عن الحدوث واذا كان الحدوث لازما له فلا بد له من محدث وهو الله تعالى فكان هذا اي حدث العالم سببا يلازم وجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العباد لا سببا موجبا لوحدانية الله تعالى لان الوحدانيه امر ثابت قديم ولان علم الشي يكون موجبا بنفسه والعالم علم على وجود الله تعالى ووحدانيته ولا وجوب الا على من هو اهل له اي للوجوب ولا وجود لمن هو اهل الوجوب على ما اجرى الله تعالى به سنته في تاهيل الايمان فانه اهل للايمان الملك والانس والجن دون غيرهم من السموات والارضين والحيوانات الا والسبب وهو حدوث العالم يلازمه فكان
٢٨٤ كل ما ذكرناه من الحوادث سبب لوجوب الايمان فان كل ما ذكرناه من الحوادث سبب لوجوب الايمان فالسبب يلازمهم لكون ذواتهم سببا لوجوب الايمان عليهم وذلك لان الانسان المقصود بخلق العالم وغير الانسان ممن يلزمه الايمان بالله تعالى كالملك والجن عالم بنفسه لان ما ذكرناه من الانسان وغيره جعل علما على وجود الله تعالى ووحدانيته فلذلك سمي عالما وفاعل تعبيرا الماضي على زنه الالة كالقالب والطابع فعبرنا العالم على هذه الصيغه لكونه كالالة في الدلالة على صانعه والانسان الذي هو عالم بنفسه فيه دليل الحدوث اذ هو كان مسبوقا بالعدم ودلالة حدوثه من تبدل احواله من حال الى حاله من الصغر والكبر والجوع والعطش والالم واللذه والصحه والمرض والحركة والسكون معلومه بالحس والعيان فكانت هذه الدلالة محيطة به في ذاته وخارج ذاته فلما لم ينفك عنه سبب الايمان لم ينفك عنه موجبه ايضا وهو دوام وجوب الايمان وانما ذكر هذا لان هذا السبب مفارق لساير الاسباب لان ساير الاسباب قد تنقضي والمكلف باق الا ترى ان وقت الصلاة تنقضي وصوم الشهر ينسلخ والمال يهلك وينصور هذا في الحج اذ البيت كان موجودا في بدو الاسلام ولم يكن وجوب الحج ثابتا بخلاف سبب الايمان وهو حدوث العالم فانه غير منفك عن المكلف في ذاته اذ انفكاك الحدوث عن الحادث وهو المكلف بالايمان محال وحدوث العالم كان موجودا قبل المكلف وبقي بعده وهو موجود معه فان في كل شي له ايه تدل على انه واحد فلهذا كان وجوبه دايما ولهذا كان وجوب الايمان في بدو الاسلام وقبله ثابتا لان اهل الفتره مخاطبون بالايمان بدلالة قوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها لما ان سبب الايمان يعمل عمله عند وجود عقل المكلف وهما كانا موجودين لاهل الفتره فوجب الايمان على اهل الفترة واهل من نشا على شاهق الجبل لوجود السبب والمحل والانسان هو المقصود بخلق العالم اذ هو المقصود بالتكاليف فان الله تعالى خلق العالم وله في خلقه عاقبة حميده وهي الابتلا والامتحان بالتكليف مع علمه تعالى بكل ما كان وما يكون لان بدون التكليف لا يتصور العقاب

اذ هو المخاطب بترك موجب الامر والنهي والله تعالى يتعالى عن ان يعذب احدا بدون جريمة وجرت
منه والمحتمل لهذه التكاليف قصدا هو الانسان قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقد جا في التفسير ان الامانة
هي الفرايض وقال تعالى خلق لكم ما في السموات وما في الارض وقال تعالى وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض جميعا وقال تعالى والانعام خلقها لكم وغيرها من الايات وكلها دليل على شرف الانسان
ولهذا فضل الله تعالى ادم عليه السلام على الملايكة عليهم السلام حيث جعلوه مسجودهم ولهذا كان
من هذا الجنس من هو اشرف الخلايق وهو نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولهذا كان من
اعرض عن قبول هذا التشريف من هذا الجنس كان هو شر البرية ومن قبله وعمل بموجبه
فهو خير البرية فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن كرامة الانسان على الملك قرا قوله
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك هم خير البرية وذكر تعالى قبل هذه الاية
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها اوليك هم شر البرية
فعلم ان الانسان هو المقصود بالتكاليف دون غيره وقولنا قصدا احترازا عن
الملايكة والجن وذكر الامام علا الدين ابو بكر السمرقندي رحمه الله في اخر ميزان الاصول
ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان سبب وجوب اصل الدين وهو معرفة الله تعالى كما هو
الايات الدالة على حدث العالم ولكن فيه نظر لان العالم دليل وجود الصانع وتوحيده
فان العاقل اذا استدل بعقله بالنظر في العالم وهو محدث عرف المحدث وعرف توحيده
وصفاته والكلام في وجوب المعرفة لا في وجودها ووجود دليل المعرفة لا يكون دليل
وجوب المعرفة فان من كان عنده دليل معرفة شي لا يجب عليه معرفته لكن الصحيح ان يقال
ان سبب وجوب المعرفة ترادف نعم الله تعالى من نعمة الحيوة وسلامة العقل والبدن
ونحو ذلك فان النعم يقتضي وجوب شكر المنعم والوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل
يعرف ان كفران النعم حرام وشكر المنعم واجب ولاجل ان سبب وجوب الايمان
وهو حدوث العالم لازم من كان اهلا للوجوب قلنا ان ايمان الصبي صحيح واقع عن
الفرض وان لم يكن مخاطبا بالايمان لان الايمان مشروع بنفسه وسببه قايم في حق
الصبي وهذا السبب دايم لدوام من هو مقصود بالايمان وهو الانسان واداوه
صحيح لان صحة الادا بنا على كون المودي مشروعا بعد قيام سبب المودي ممن هو اهل
للمودي والصبي اهل للايمان لانه اهل للعبادات ولهذا لو صلى التطوعات صحت منه
وليست صحة الادا بنا على لزوم ادا المودي كتعجيل الدين الموجل فانه صحيح باعتبار تحقق
سببه وهو مباشرة سبب الدين من شرا او غيره مع انه غير لازم لاداوه في الحال وكالبيع
بثمن موجل فانه سبب لجواز ادا الثمن قبل حلول الاجل وان لم يكن الخطاب بالادا متوجها في

حتى تحل

حتى يحل الاجل وذلك لان ادا الايمان من الصبي يوجد بركنه من اهله اذ الركن هو التصديق
والاقرار والاهلية لذلك غير منعدمة بالصبا فبعد ذلك امتناع صحة الادا لا يكون الا بحجر شرعي والقول
بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فان قيل يلزم على ما ذكرتم من التعليل ان الصبي لو ادى حجة
الاسلام لصحت كما صح الايمان ووقعت فرضا لوجود تلك العلة في حق الحج لان الحج مشروع بنفسه
وسببه قايم وهو البيت والصبي اهل للعبادات قلنا لا يلزم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم
ايما صبي ولو عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ولان في ادا الحج حرجا عظيما وضررا بينا
على البدن والضرر مندفع عن الصبي مرحمة له وفي شغل ذمته بنفس الوجوب نوع ضرر ولا يقع
هو فرضا بدون ثبوت نفس الوجوب بخلاف الايمان فانه لا حرج فيه وهو نفع محض في حقه اذ به
تحصل السعادة الابدية ولان وجوب الايمان مما يدرك بالعقل ولا يتوقف وجوبه على السمع
كما في حق اهل الفترة وللصبي العاقل عقل فيصح القول بثبوت نفس وجوب الايمان في حقه بخلاف
العبادات المشروعة فانها لا تجب بمجرد العقل فلم يثبت لذلك نفس وجوب العبادات
٢٨٥ ولان الايمان ايما وقع وقع فرضا فيصح فيه القول عند صحة ايمان الصبي العاقل انه وقع فرضا
بخلاف الحج فانه يقع فرضا ونفلا وما يوجد من الصبي يقع نفلا كما في ساير العبادات ولان
الايمان راس العبادات وفيه معنى الشرط ايضا لانه شرط جميع العبادات فلا تشترط لصحة
الشرط ورود وجوب الادا بالخطاب كما يصح تقديم الوضوء على وجوب الصلاة بدخول
الوقت وان كان سبب وجوب الوضوء وجوب الصلاة فيصح الايمان من الصبي لذلك واما الحج
فليس فيه شايبة الشرطية لشي فلا يقع منه فرضا قال رحمه الله فواجبة بايجاب الله تعالى
بلا شبهة الى قوله فيما يرجع الى الوقت اقول الصلاة واجبة بايجاب الله تعالى من غير
شبهة لانه تعالى هو الموجب على الحقيقة وسبب وجوبها ظاهر في حقنا هو الوقت الذي
تنسب الصلاة اليه شرعا فيقال فرض الوقت وصلوة الفجر وصلاة الظهر وقال القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله سبب وجوب الصلوة هو الوقت ولكن لا يعقل كون نفس
الاوقات اسبابا وفي الحقيقة تتابع نعم الله تعالى عليهم في كل وقت من هذه الاوقات الخمسة
سبب وجوب الصلوة شكرا لما انعم الله تعالى عليهم والوقت ظرف للنعم فاضيف الوجوب
اليه ظاهرا وقد فرق بعضهم بين وقت الصلاة وبين ملك المال والقتل العمد فقال ان لملك
المال سببا لايجاب الزكوة لان له تاثيرا في الايجاب اذ الزكوة تجب شكرا لنعمة المال وكذا
للقتل العمد تاثير في وجوب القصاص لكون جنايه القتل تتكامل بصفة العمدية لكونها عدوانا
محضا بخلاف الوقت فانه ليس له تاثير في وجوب الصلاة فلا يكون سببا لها بل سببها الخطاب والصحيح
انه ليس بين هذا اي بين كون الوقت سببا لوجوب الصلوة وبين قول من قال ان الزكوة تجب بايجاب

للعبادات

الله تعالى وملك المال سببه الى اخره فرق وان فرقهم باطل فان السبب ما يكون موصلا الى
المسبب وعلامة لعدله حتى تمشى ما ذكروه فان السبب ليس بعلة وصفة عقلية لاستحالة تخلف المعلول
عن مثل هذه العلة فانه يستحيل وجود الساكن بدون السكون ووجود المتحرك بدون الحركة
وكذلك هذا في ساير العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر مع الانكسار والقطع مع الانقطاع وهذا لا
يختلف بزمان دون زمان ومحل دون محل وكذا هذه العلة لا تتقدم على المعلول وانما تقارنه بخلاف السبب
الشرعي فانه يجوز ان يتخلف عنه المسبب في زمان الا ترى ان دلوك الشمس وملك النصاب وشهود الشهر
لا يعمل عملها على الانسان زمان الصبي ويعمل عليه زمان البلوغ عند وجود شرطه وكذا يتقدم السبب
على سببه واما ذكر رحمه الله قوله وليس السبب بعلة والله اعلم جوابا لشبهة ترد على قوله لا على لزوم ادايه
وترد على قوله ايضا ان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه الى اخره بان يقال في الاول لو كان حدوث
العالم سببا لوجوب الايمان للزم اداوه على الصبي العاقل كما يلزم على البالغ وكذلك في الثاني بان يقال لو كان
ملك المال سببا لوجوب الزكوة لوجبت على الصبي الذي يملك النصاب ولو كان القتل سببا لوجوب القصاص
لوجب على الاب ايضا اذا قتل ولده عمدا كما يجب على الاجنبي فلما وجد تخلف الاحكام عن هذه الاسباب
في هذه الصور علم انها ليست باسباب فاجاب عنه وقال انها اسباب موجبة احكامها شرعا بجعل الله
تعالى فكانت اسبابا جعلية لا وضعية عقلية فجاز تخلف الاحكام عن هذه الاسباب ولا يجوز عن العلل العقلية
بحال واذا كان كذلك فاستوى معنى السبب في الصور المذكورة من غير فرق والدليل على ان الوقت سبب
الصلوة ان الصلاة اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لوجوبها بسبب
دلوك الشمس فان النسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلاة بالوقت لكون اللام
للاختصاص كما قيل تطهر للصلاة وتاهب للشتاء واقوى وجوه الاختصاص اختصاص الشي
بالشي من حيث الوجود وفي جعله سببا اختصاص من حيث الوجود لان الله تعالى جعل وجود وجوب
الحكم بالسبب الذي هو العلة الشرعية وكذلك يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر باضافة الصلاة الى
سببها وهو وقت الفجر والظهر وعلى ذلك اي وعلى كون الصلاة تضاف الى الوقت اجماع الامة
وكذا يتكرر الوجوب بتكرر الوقت ويبطل قبل الوقت اداوه اي ادا المكلف على اضافة
المصدر الى الفاعل واداء الواجب على اضافة المصدر الى المفعول ويصح ادا الصلوة بعد هجوم
الوقت ودخوله وان تاخر لزوم ادايها بالخطاب الى اخر الوقت وهذا يدل على ان الوقت
سبب لوجوب الصلوة لا شرط للزوم الصلوة لانه لو كان شرطا له لما تاخر لزومها عن دخول
الوقت لان المشروط لا يتاخر عن وجود الشرط بل يثبت متصلا به وكذا يدل على انفكاك وجوب
الادا عن اصل الوجوب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شي سوى وجوب الادا ولا
خلاف ان وجوب الادا ولا بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب

بسبب

الوقت وفساده كآخر وقت العصر وهو الجزء الذي تعين فيه السببية لانه لم يبق
بعده من اجزاء الوقت ما يحتمل انتقال السببية والنوع الرابع منها ما يضاف السببية الى جملة الوقت صح
الوقت وذلك عند خلو الوقت عن الادا والنوع الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له
وسببا لوجوبه كشهر رمضان والمراد من المعيار هو الوقت الذي يستغرقه الفعل ويتقدر به
فيطول بطول الوقت ويقصر بقصره فكان الوقت مثبتا قدر الفعل كالكيل للمكيلات
فانه يكثر الكيل بكثرة الكيل ويقل بصغره ويستغرقه الكيل فكان الكيل مثبتا قدر المكيل وذلك
هو وقت الصوم فان الصوم الشرعي لا يثبت مقداره الذي هو عبادة الا بوقته وهو اليوم
وانه لا ينفصل عن الصوم بخلاف وقت الصلاة فانه ينفصل عن ادا الصلاة ولا اثر له في تقديرها
بوجه لانها لا تثبت بالوقت وانما تثبت باركانها المعلومة التي تنشا من الفاعل فلم يكن الوقت
مثبتا قدرها فلا يكون الوقت معيارا لها ونظير الصوم من المعاملات ذكر اليوم في اجارة الرجل
نفسه يوما بعمل من الاعمال فان اليوم معيار له اذ العقد وقع على منافع يومه ذلك والمنافع
لا يمكن معرفته قدرها بالاشارة بل بزمان له يذكر في العقد على وجه الصحة فلا تصح اجارة نفسه ٢٨٦
من اخر ما لم ينقض الاجارة السابقة لانه اجير وحد واستغرق اليوم الاجارة السابقة
ونظير الصلاة منها رجل اجر نفسه ليخيط هذا الثوب قميصا بدرهم اليوم فان اليوم ليس
معيارا اذ العمل الذي يجعل الثوب قميصا مما يعلم قدره فلم يصر الوقت معيارا بل بانا
لطلب الادا فيه فلو اجر نفسه بعد ذلك من اخر صح الاجارتان جميعا لان العمل استحق عليه
في الذمة لا اتصال له بالوقت والنوع الثالث منها ما جعل الوقت معيارا له لا سببا كاوقات
الصلاة صيام الكفارات والنذور فان الوقت فيها معيار لا سبب اذ السبب في
الكفارات هو جناية الاسباب وفي النذر هو قول الرجل لله على كذا قال [illegible] رحمه الله
والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة الى قوله خلافا للشافعي رحمه الله اقول
اذا ثبت ان الوقت ظرف للمودي وشرط للادا وسبب للوجوب في الانواع الاربعة المذكورة
للقسم الاول من الموقتة نقول لم نستقم ان يكون كل الوقت سببا لان كون كل الوقت سببا
يوجب تاخير الادا عن وقته ان ادى بعد ذهاب الوقت رعاية لجانب السبب اذ لا يتحقق المسبب
ما لم يتحقق سببه بتمامه لما ان المراد من السبب هنا العلة في حق العباد فما لم يوجد العلة لا يوجد حكمها
وتمام السبب انما يكون بعد مضي مجموع الوقت اذا جعل الكل سببا وعلى هذا التقدير يكون قضا
لا ادا لكون المودي وقع خارج الوقت ولان الوقت كما هو السبب كذلك هو شرط والمشروط لا
يتحقق عند فوات الشرط فلا يتحقق الادا حينئذ وتبطل الظرفية في الوقت على هذا وانه

باطل او يوجب تقديم الادا على سببه ان ادى في الوقت رعاية لجانب الظرف حتى يقع الادا
في الوقت وانه يودي الى تقديم الحكم على بعض السبب وانه باطل لان بعض السبب ليس بسبب
كلفظ انت طالق فلا يتعلق به شي من الحكم فكان وجوده كعدمه وحينئذ يكون فيه فساد ان
تقديم الحكم على السبب وهو الفاجانب الظرفية والحاصل انه لو روعي في ذلك جهة السببية
للزم تاخير الاداء عن وقته وانه فاسد ولو روعي فيه جهة الظرفية حتى يحصل الادا في الوقت
للزم تقديم الحكم على السبب وانه فاسد ايضا وانما نشاهدان الفساد من باعتبار جعل كل
الوقت سببا وما يودي الى الفساد فهو فاسد واذا كان كذلك لم يجعل كل الوقت سببا
ووجب ان يجعل بعضه سببا للضرورة الداعية اليه وذلك البعض ما سبق الادا
ليقع الادا بعد سببه واذا ابطل ان يكون كل الوقت سببا وليس بعد كل الوقت جز مقدر
اعتبره الشارع كالنصف والربع والثلث ونحو ذلك حتى تنتقل السببية اليه بدليل جواز
الادا قبل مضي النصف او الربع او غير ذلك فوجب الاقتصار على الادا وهو القول بسببية
ادنى جزء من الوقت لانه المراد بكل حال مع صلاحه للسببية ولا دليل على الزايد على ادنى
الجزء لتتعين ذلك للسببية ولهذا جاز الادا بعد مضي جز من الوقت وان قل ذلك الجز ولهذا
اي ولاجل ان ادنى جزء من الوقت سبب قال علماونا رحمهم الله في الكافر اذا ادرك الجز الاخير ادرك
من الوقت بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقال محمد بن الحسن رحمه الله في نوادر الصلاة
في مسئلة الحايض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيا من الوقت قليلا
كان ذلك المدرك او كثيرا وهذا دليل على ان السبب هو جز من الوقت ولا يشترط في ذلك
قدرتها على ان تغتسل وتدرك شيا من الوقت بخلاف ما اذا كانت ايامها دون العشرة
وانقطع الدم عنها وادركت شيا من الوقت ان ادركته بعد القدرة على الاغتسال تجب
صلاة ذلك الوقت عليها والا فلا ولهذه الفايدة قيد رحمه الله بقوله وايامها عشرة فان
قيل ما فايده ذكر قوله وظرفا للادا انها مهنا مع ان مراد المصنف رحمه الله من هذا التقرير
بيان ان الجز من الوقت سبب لوجوب الصلاة لا كل الوقت وهو يحصل بقوله ان الوقت
لما جعل سببا لوجوبها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا قلنا فايدته هي ان وجوب
الاقتصار على ادنى الاجزاء من امر السببية انما نشا من كون الوقت ظرفا ايضا للصلاة اذا
لو لم يراع فيه جانب الظرفية لوجب ان يقال وجوب الصلاة على المكلف انما يتحقق بعد وجود
الوقت بتمامه كما هو الاصل في سائر الاسباب وهو في حالة القضا فلم يبق الوقت حينئذ ظرفا
للاداء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يذكر ان الوقت شرط للادا ايضا كما ذكر قبل ذلك قلنا

اغنى

اغنى عن ذكره ذكر الظرف فان كلا منهما يقتضي ان يوجد المودى في الوقت واذا ثبت ان السبب
جز من الوقت كان الجز السابق اولى بالسببية من غيره لانه يباري غيره من الاجزا في الصلاحية للسببية
وترجح بالسبق لعدم ما يزاحمه وقت وجوده ولان الادا بعد الجز الاول صحيح بالاتفاق فلولا
فاذن انه سبب لما صح الادا فلما صار الجز الاول سببا افاد الوجوب اي نفس الوجوب وهو ثبوت
فعل سمي صلاة في ذمته حقا على الله تعالى غير الادا الذي هو التسليم الى الله تعالى اما لا للسبب
وافاد الجز الاول ذلك بنفسه من غير انضمام جزء اخر من الوقت اليه كالجز الثاني والثالث مثلا
او من غير ان يبقى ذلك موقوفا الى اخر الوقت كما قيل على ما سياتي وافاد الجز الاول من الوقت
صحة عملا بنفس الوجوب لكنه لا يوجب الادا في الحال عندنا لان وجوب الحقوق الشرعية
على المكلف جبر من الله تعالى لا اختيار للعبد فيه لان اصل الوجوب لاشتغال الذمة به لا
لكون الفعل به مرادا او اذا لم يكن الفعل به مرادا لا يجب الادا حال وجود نفس الوجوب اجمالا
وتفصيلا اما اجمالا فللوجوب على النايم والمغمى عليه والمجنون اذا انقطع الاغما والجنون دون لام
٢٨٧ والليل ولا يجب الادا عليهم بالاجماع لان وجوب الادا يستدعي القدرة على الفعل ولا قدرة لهولا
ولانهم وخطاب من لا يفهم بالادا قبيح وهذا في الحقيقة استدلال ما ينقا اللازم على انتفا الملزوم
لان اللازم وجوب الادا وهو ثبوت القدرة للمكلف على تحصيل ما امر به وانتفت هذه القدرة
حال وجود نفس الوجوب فانتفى الملزوم وهو وجوب الادا واما تفصيلا فلان نفس الوجوب
لشغل الذمة كما مر ووجوب الادا لتفريغها وتفريغها يستدعي ثبوت شغلها اذ تفريغ ما ليس
بمشغول محال فالخطاب بتفريغ الذمة حال شغلها محال كالرفع يقتضي سابقة الوضع فالرفع حالة
الوضع يكون محالا لا محالة ولهذا قلنا فيمن قال لامراة انت طالق مع نكاحك ثم تزوجها لم تطلق لان
الطلاق رفع القيد والنكاح اثباته ورفع القيد حال ثبوت القيد محال بل الرفع انما يصح حال بقا
القيد فكذلك ههنا الخطاب بتفريغ الذمة انما يصح في حال بقا الشغل لا في حال ابتدا الشغل وحال
وجود نفس السبب حال ابتدا شغل الذمة فلا يجوز تفريغها فثبت ان نفس الوجوب لا يستلزم
وجوب الادا وانهما يتغايران فلا وجه لانكار ذلك والقول بانه لا فصل بين نفس الوجوب ووجوب
الادا في الواجبات البدنية ولما كان وجوب الادا لطلب ما عليه بالسبب والطلب من العاجز
محال استدعى ذلك كون المطلوب قادرا ونفس الوجوب لما كان لشغل الذمة لا لكون الفعل به مرادا
على ما سبق لا تقتضي قدرة لان القدرة انما يحتاج اليها لتحصيل الفعل وليس في نفس الوجوب
لزوم الفعل بدليل ان من يوم اهل لنفس الوجوب حتى اذا انقلب على مال انسان فاتلفه يجب ضمانه
عليه وكذا الوزوج ولي له امراة يجب نفقتها عليه وليس باهل للزوم الفعل واستحال ان ما

يستدعي القدرة عين ما لا يستدعيها فعلم من ذلك انه ليس من ضرورة نفس الوجوب تعجيل
وجوب الاداء لما ثبت من انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء وجوب الاداء متراخ الي
الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح فانهما يجبان بالعقد ويتاخر وجوب الاداء الي زمان المطالبة وهو
زمان الخطاب الا ترى ان الثمن والمهر يثبتان في ذمة من يوم ولا لزوم عليه ولا خطاب ولا لزوم
على نائم في الحال كذا قاله مولانا حميد الدين الضريري رحمه الله واما الوجوب فالايجاب اي
الوجوب حكم ايجاب الله تعالى كذا في التقويم وذلك لحصه سببه لا بالخطاب لما تقرر ان نفس الوجوب
لا يثبت بالخطاب لكن الايجاب غيب عنا فجعل الوقت امارة له تحقيقا لليسر ودفعا للعسر
قال الامام بدر الدين الكردري نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
ووجود الاداء بالاستطاعة وليس المقصود وجود الاداء عند اهل السنة بل كونه
مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن حقيقة القدرة شرطا لكون الفعل
مستحقا عليه بل هي علة لوجود الاداء الفعل عند اختيار المكلف لطاعة قوله ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل يتصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء لان
الاستطاعة مقارنة للفعل فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الاداء لكانت الاستطاعة
مقارنة لنفس الوجوب ثم وجوب الاداء من حيث انه لا يجب الا بالطلب مثل ثوب هبت
به الريح فالقته في دار انسان او في حجره فانه لا يجب على ذلك الانسان تسليم الثوب
الى صاحبه الا بالطلب لان حصوله في داره او في حجره كان بغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب
بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه وانما يلزمه اداء الواجب عند طلب من له الحق وفي
مسئلتنا هي وجوب الاداء لم توجد المطالبة من المكلف على وجه ينقطع خياره اذ المطالبة
انما تحقق في اخر الوقت لا قبله بدليل ان الشرع خيره بين الترك والاداء ما دام في الوقت
سعة فانه ان شاء ادى في اول الوقت او وسطه او اخره والتخيير ينافي المطالبة في الحال
فلا يلزمه الاداء الا وقت سقوط اختياره وذلك بضيق الوقت فاذا ضاق الوقت
انعدم معنى التخيير فيتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء وبهذا يتبين بطلان
قول ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الوجوب في اخر الوقت لانه لو كان في اخر الوقت لما جاز الاداء
في اول الوقت او وسطه فان قيل يشكل على هذا ما اذا حال الحول على نصاب رجل
فانه يطالب بالاداء مع انه مخير في الاداء حتى اذا فرط في الاداء ولم يؤد الزكاة حتى
هلك النصاب كله سقط عنه الزكوة قلنا ان التخيير لا ينافي المطالبة بالاداء لان
التخيير اثبات الخيار للمخاطب في اي وقت شاء يؤدي فيه والمخاطبة بالاداء الزام الاداء

على المخاطب

على المخاطب في اول الوقت الذي خاطبه بالاداء غير ان محل الواجب في الزكوة النصاب
والحق لا يبقى بعد فوات محله كالعبد الجاني اذا مات بطل خطاب المولى بالدفع او الفداء بخلاف ما نحن
فيه فان الواجب على الذمة كصدقة الفطر والحج فان محل الواجب فيهما ذمة المكلف لا ماله وذمته
باقية بعد هلاك المال فيبقى الواجب لبقاء محله فكذا فيما نحن فيه حتى ان المخاطب بالزكوة اذا
مات بعد حولان الحول قبل الاداء يبقى اثم التاخير لتحقق تقصيره خصوصا على قول الكرخي رحمه الله الحول
فان وجوب اداء الزكوة بعد الحول على الفور عنده وفي رواية عن ابي يوسف
ايضا رحمه الله اذا ثبت ان الخطاب انما يتوجه عند سقوط الخيار بضيق الوقت ووجوب
الاداء انما يتوجه عند سعته قلنا اذا مات المكلف قبل اخر الوقت لا شيء عليه لعدم توجه
الخطاب عليه ثم ما سبق وهو ان وجوب الاداء يتاخر عن المكلف الى وقت توجه المطالبة كالنائم
والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلاة فانه وجب الاصل وهو نفس الوجوب في حقهما
وتراخي وجوب الاداء وكذا الخطاب الى ما بعد الانتباه والافاقة واذا جاز تراخي وجوب الاداء
عن الجزء الاول من الوقت لما سبق ان الجزء الاول يفيد صحة الاداء لا وجوب الاداء وتبين
٢٨٨ بما مر ذكره ان وجوب الصلاة يحصل باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الاصح
خلافا لاكثر العراقيين من مشايخنا رحمهم الله فانهم يقولون الوجوب لا يثبت في الوقت
وانما يتعلق باخره استدلالا بما اذا حاضت المراة في اخر الوقت فانه لا يلزمها قضاء تلك الصلاة
اذا طهرت كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله وبما اذا سافر المقيم في اخر
الوقت فانه يصلي صلاة المسافرين ولو ثبت الوجوب باول جزء من الوقت لكان المعتبر
حال المكلف عند ذلك ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في اول الوقت فمنهم من يقول
الاداء فيه نفل يمنع لزوم الفرض في اخر الوقت اذا كان المكلف على صفة يلزمه الاداء
فيه بحكم الخطاب لانه متمكن من ترك الاداء في اول الوقت لا الى بدل وهذا حد
النفل ومنهم من قال المؤدى في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حاله في اخر الوقت
وهكذا يقول في اداء الزكوة اذا عجلها قبل الحول استدلالا بما قال محمد رحمه الله في الزيادات
اذا عجل شاة من اربعين ودفعها الى الساعي ثم تم الحول وفي يده تسع وثلاثون شاة
فله ان يسترد المدفوع من الساعي فيتصدق به كان تطوعا ولو تم الحول في يده تسع وثلاثون وجب
عليه الزكوة اذا كان المؤدى قائما في يد الساعي بعينه وجاز عن الزكوة وكان الكرخي رحمه
الله يقول المؤدى فرض على ان يكون الوجوب متعلقا باخر الوقت او بالفعل لان الوجوب انما لا
يثبت باول الوقت لانعدام الدليل المعين لذلك الجزء في كونه سببا وبفعل الاداء يحصل التعيين

فيكون المودى واجبا كذا ذكره شمس الايمة السرخسي رحمه الله وقيل ادعى الكرخي رحمه الله انه
اذا ادى في اول الوقت يكون موقوفا ان بقي المودي الى اخر الوقت بصفة المكلفين بان بقي حيا
عاقلا مسلما يقع واجبا وان فات شي من شرايط التكليف يكون نفلا وعنه اذا ادى في اوله
يقع نفلا لكن ان بقي المودي الى اخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعا في اخر الوقت
من وجوب الفرض عليه ومسقطا ذلك عنه ونقل عن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان وقت
الوجوب اوله فان اخره فقضا والمذهب هو الاول وعليه الجمهور وغير ذلك لا يستقيم
لما سبق ان السبب جزء من الوقت فالتقييد بالاخر كما قاله اكثر العراقيين تحكم وهو باطل
وما استدلوا به غير متوجه لان الادا انما يجب عند سقوط الخيار بضيق الوقت الذي هو زمان
توجه الخطاب كما مر ذكره فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت فلهذا لا يلزم الحايض قضا
تلك الصلاة ويجب على المقيم صلاة المسافر اذا سافر في اخر الوقت لا لان نفس الوجوب
لم تثبت باول جزء من الوقت وكذا القول بان المودي في اول الوقت نفل غير مستقيم لان
سبب الوجوب وهو الوقت موجود والتمكن من نيل الادا في اول الوقت وهو زمان الطلب
ولان الظهر مثلا لا يتادى الا بنية الظهر وهو اسم للفرض دون النفل ولو نوى النفل لا يمنع ذلك
لزوم الفرض اياه في اخر الوقت وكذا تغير المودي عن صفة النفلية الى صفة الفرضية باخر الوقت — بتغير ع
لان باعتباره يجب الادا لا اثر في المودي فكيف يكون مغيرا صفة المودي والقايل بهذا لا يجد بدا — ولس الوجوب الادا ع
من ان يقول اذا ادى الجمعة في اول الوقت كان المودي نفلا والنفل بالجمعة غير مشروع وفي قول
النبي صلى الله عليه وسلم وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس ما يبطل قولهم اذ المراد وقت
الوجوب والادا وعلى ما قالوا لا يكون هذا الوقت وقت وجوب الظهر ولا وقت ادايه فهو
كالعدم النص وكذا القول بان المودي في اول الوقت موقوف على ما يظهر من حال المكلف
في اخر الوقت غير مستقيم لان الادا لا يصح الا بنية الفرض ونية النفل لا تصح في حق الفرض
فلو كان حكم المودي التوقف لاستوت فيه النيتان وتنادت بمطالبة نية الصلاة والقول بالتوقف
في فعل قد انقضى ضعيف جدا العدم ما يدل على توقفه مع وجود سبب الوجوب ومسألة الزكوة
مبنية على ان تعجيل الزكوة قبل الحول جايز بشرط كمال النصاب اذ الوجوب يتوقف عليه وكذا القول
بان اول الوقت هو وقت الوجوب فان اخره فقضا غير مستقيم للتحكم اذ السبب هو جزء من اجزاء
الوقت فالتقييد بالاول تحكم كالتقييد بالاخر قوله وان الخطاب بالادا اي وتبين مما سبق
ذكره ان الخطاب بالادا لا يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده يجب الادا في الحال لان الجزء
الاول تعين للسببية عنده على وجه لا ينتقل عن المكلف سببيته حتى ان المراة اذا حاضت

بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه قدر فرضه لم يسقط عنها قضاوه وعندنا سقط عنها
قضاوه وان بقي شي قليل ثم اعلم ان نفس الوجوب لا يفتقر الى وجوب الادا ووجوب الادا لا يفتقر
الى وجود الادا والقدرة الحقيقية بالنسبة الى وجوب الادا كوجوب الادا بالنسبة الى نفس
الوجوب فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الادا ووجوب الادا ينفصل عن وجود الادا فالاول
بالسبب والثاني بالخطاب عند سلامة الالات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة
لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل والثالث وهو وجود
الادا بالقدرة الحقيقية المحققة للفعل ثم ان وجود الادا ليس بمراد من وجوب الادا عند اهل
السنة والجماعة رضي الله عنهم اذ لو كان ذلك مرادا منه لوجد الايمان من جميع الخلق لانه يستحيل
تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لان ذلك اضطرار وعجز تعالى الله عن ذلك الا ترى ان الكفار كلهم
مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذا العبادات المفروضة على المومنين لا
توجد من المومنين العاصين فثبت ان وجود الادا ليس بمراد من وجوب الادا بل المقصود كون
المكلف مبتلى بين ان يطيع فيثاب وبين ان يعصي فيعاقب فلم تكن القدرة شرطا لكون الفعل ٢٨٦
مستحقا عليه بل هي له لوجود الفعل باختيار المكلف اياه قالـــــ رحمه الله ثم اذا انقضى
الجزء الاول فلم يود انتقلت السببية الى الجزء الثاني الى قوله لم يتغير فلم تفسد اقولـــ
ان الجزء الاول يتعين للسببية كما سبق تقريره ان اتصل الادا به فاذا انقضى الجزء الاول
ولم يتصل به الادا انتقلت السببية عنه الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم وثم الى الجزء الذي
يلي الادا والدليل على ما ذكرناه من الانتقال وجوه الاول ما تقدم من ضرورة تقدم
السبب على وقت الادا فلا يودي الى تقديم الحكم على سببه الثاني هو انه اذا لم يتصل الادا
بالجزء الاول فلو لم تنتقل السببية الى الجزء الثاني لكان فوتا كما اذا لم يتصل بالجزء الاخير
من الوقت فانه يكون تفويتا ولا وجه لجعله مفوتا ما دام الوقت باقيا اذ الشرع خيره في
الادا فكان هذا في المعنى تخييرا له في نقل السببية من جزء الى جزء ولا يقال ان ذلك تصرف
في المشروعات وليس ذلك الى العبد لانا نقول لما كان ذلك بتخيير الشرع كان مضافا الى الشرع
كما ثبت له ولاية الايجاب بنذره فيما كان مشروعا واذا كان كذلك لم يكن ذلك من تلقا نفس
العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الصفة الثالثـــ انه لو لم ينتقل السببية فلا يخلو
اما ان يضم الجزء الثاني والثالثـــ مع الجزء الاول ويجعل الكل سببا او لا يضم اليه
ذلك لا سبيل الى الاول لانه يودي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز
ولا الى الثاني لانه يودي الى جعل المعدوم سببا وانه ظاهر الفساد واذا كان كذلك

لم يكن نلفا نفس العبد فيثبت له حق التصرف بهذه الثالث انه لو لم تنتقل السببية
فلا يخلو اما ان يضم الجزء الثاني والثالث مع الجزء الاول وتجعل الكل سببا او لا ينضم اليه ولا سبيل
الى الاول لانه يؤدي الى جعل المعدوم جزء السبب الموجود وانه لا يجوز ولا الى الثاني لانه يؤدي الى جعل
المعدوم سببا وانه ظاهر الفساد واذا كان كذلك فجعل الموجود سببا اولى من المعدوم اذ العدم
لا يعارض الوجود ثم المعنى الذي جعل الجزء الاول سببا هو بعينه موجود في الجزء الثاني والثالث
وغيرهما فمست الحاجة الى انتقال السببية الرابع انه تجب الصلاة على من صار اهلا بعد الجزء الاول
وذلك دليل ظاهر على الانتقال واذا ثبت الانتقال كان الجزء الذي يلي الاداء بكونه سببا اولى من
غيره بوجوه الاول انه لما وجب نقل السببية عن جعل جملة الوقت سببا لورود الفسادين
وهما تقدم المسبب على السبب ان ادى في الوقت وتاخر المؤدى عن وقته ان لم يؤد في الوقت
الى الاقل وهو جزء من الوقت لم يجز تقدير السبب بالزيادة على ما سبق قبيل الاداء بلا زمنه
لان ذلك يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء الذي يلي الاداء الى الكثير وهو ما سبق ذلك
الجزء من الاجزاء بزمنه بلا دليل وثبوت الشيء بلا دليل غير جائز او لان ذلك يؤدي الى التخطي عن جعل
القليل الموجود حقيقة سببا الى جعل المعدوم حقيقة موجودا تقديرا سببا مع امكان جعل القليل
الموجود حقيقة سببا الثاني ان تلك الاجزاء السابقة لا تنضبط فانه اذا صلى الظهر مثلا اليوم
بعد جزء وغدا بعد ثلاثة اجزاء الى غير ذلك فلو جعل السابق على الجزء الذي اتصل به الاداء سببا لاختلف السبب
وخرج عن الضبط وانه فاسد الثالث ان الدليل اقتضى تقديم السبب على المسبب وذلك حاصل
بجعل الجزء الذي يلي الشروع سببا فلا حاجة الى جعل الاجزاء الاخر سببا الرابع ان جعل الشيء سببا
شرعا لنوع عبادة دليل شرف ذلك الشيء كالبيت واتصال العبادة بزمان له فضيلة يوجب اشتماله
على زيادة الفضيلة الا ترى ان شهر رمضان لما اشتمل على شرف لا يشتمل عليه غيره من الشهور صارت
العبادة فيه افضل مما في غيره حتى قال صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان
كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه واذا كان كذلك
فجعل الجزء الذي يلي الاداء اولى بالسببية من غيره لما فيه من اتصال العبادة بزمان له شرف وفضيلة
الخامس ان الجزء المتصل بالاداء لما كان صالحا للسببية كان الغاؤه وجعل ما قبله سببا مما لا يقتضيه العقل
كمن شرع في الصلاة ثم سبقه الحدث فانصرف للوضوء فاستقبله نهر وورائه نهر اخر ابعد
منه فترك الاقرب مع صلاحيته للتوضي منه والذهاب الى الابعد مفسد للصلاة لاشتغاله بما لا
يعنيه واذا ثبت ان الجزء الذي يتصل به الاداء اولى بالسببية لا يعتبر ذلك سببا بعد ما جعل الجزء
الاول سببا لانتقال السببية فان قيل ان الجزء الاول كان سببا ثم بانقضائه لم ينعدم

كونه

كونه سببا كما في كل الوقت اذا انقضى فانما تبقى سببيته بعد انعدامه فلم لا يجوز ان تبقى
سببية الجزء الاول وحقيقته لا يحتاج الى الانتقال قلنا ذلك انما يكون في الجزء المتقرر سببيته وحينئذ
على عرضية الزوال كما في الجزء الاول وهذا لانه لو كانت سببية الجزء الاول باقية بعد انعدامه
ولم تنتقل الى الجزء الثاني للزم ان يكون المؤدى في الجزء الثاني قاضيا وانه منتف بالاجماع فعلم بهذا
ان السببية قد انتقلت وبهذا يندفع ما يقال انه لما قيل بسببية الجزء الاول بعد ذلك لا
يحتاج الى الانتقال لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب لانا نقول لو لم تنتقل لكان المؤدى
في الجزء الثاني قاضيا لا مؤديا لكن من ادى في الجزء الثاني فهو مؤد بالاجماع فعلمنا ان السبب
قد انتقل فان قيل يحتمل كونه اداء في الجزء الثاني باعتبار وجود شرط الاداء وهو الوقت
فكانت السببية متقررة للجزء الاول وان انعدم كما تكون متقررة له بعد انعدام جميع
الوقت قلنا ليس كذلك بل السببية انتقلت من الجزء الاول كالشرط بدليل تغير احوال من
ادرك الجزء الثاني والثالث الى الاخر بالسفر والاقامة والحيض والطهر وغيرها وتغير
احوال المدرك انما هو عند قيام الساعة لا الشرط فلو كانت السببية متقررة للجزء الاول
بعد انعدامه لما تغيرت احوال من ادرك الجزء الثاني الى اخر الوقت فرضه كما لو صار قضاء ٢٩٠
محضا لا يتغير حاله في حالة القضاء وان وجد المغير فان قيل ان الجزء الاول اذا صار
سببا وافاد نفس الوجوب لا يمكن ابطال معنى السببية عنه فلا يجوز القول بالانتقال
فلا يكون الجزء الثاني سببا قلنا ان الجزء الاول انما صار سببا لاتصال الاداء به فاذا لم يتصل
الاداء به صار الجزء الثاني سببا ان اتصل به الاداء وكذا الجزء الثالث والرابع فجاز القول
بانتقال السببية فان قيل اذا وجبت الصلاة بالجزء الاول فلا يتصور وجوبها بالجزء الثاني
والثالث لان ما وجب لا يجب ثانيا لاستحالة تحصيل الحاصل قلنا ان الجزء الاول سبب
للوجوب بقيد اتصال الاداء به فاذا لم يتصل به ذلك حين وجد الجزء الثاني خرج الجزء الاول
من ان يكون سببا للوجوب اذ الوقت انما جعل سببا ليؤدى فيه الواجب لا في غيره وبعد المضي لا
يصلح ان يؤدى فيه لكونه معدوما فانتقلت السببية الى الجزء الموجود وهو الجزء الثاني واذا
ثبت الانتقال فاذا انتهى السبب الى الجزء الاخير من الوقت وهو الذي يتضيق به الوقت على وجه
لا يفضل عن الاداء بان لا يسع فيه الا اربع ركعات حتى تعين الاداء حالة كونه لازما تعتبر
السببية بتغير بعده بعارض من سفر او مرض او حيض او غير ذلك وعند علمائنا الثلاثة رحمهم الله لا يتعين
ذلك الجزء للسببية بل ينتقل الى اخر جزء من اجزاء الوقت حتى تعين الاداء فيه لازما فاستقر

السببيه لا الى الشروع في الاداء اذا لم يبق بعد ذلك ما يمكن انتقال السببيه اليه
وذلك الجزء هو في حق الحائض ما تمكن من الطهر والتحريمة اذا طهرت وايامها اقل من عشرة
ايام وفي حق من اسلم او بلغ او طهرت في اخر الوقت وايامها عشرة هو ادنى ما ينطلق عليه اسم
الجزء فان قيل جعل رحمه الله تعين الاداء بطريق اللزوم دليلا على استقرار السببيه في قوله
حتى تعين الاداء لازما فاستقرت السببية وذلك انما يصح على قول زفر رحمه الله لا على قولنا فان
عندنا السببيه ينتقل من الجزء الى الجزء بعد تعين الاداء بطريق اللزوم ومع ذلك انتقال السببية ثابت
حتى يتغير فرض المقيم بالسفر من الاربع الى الركعتين وان كان سفره بعد تعين الاداء فكيف
قال باستقرار السببيه لذلك الوقت قلنا قوله فاستقرت السببية اي في حق لزوم الادا
او في حق اعتبار التغير لا في حق انتقال السببية من الجزء الى الجزء وهذا لان المكلف لما كان عاقلا بالغا
مسلما كان الظاهر من حاله انه يشرع في الاداء اولا لئلا يقع في اسم التاخير فكان هو معتقدا لاستقرار
السببيه في حقه على وجه لا يجوز التاخير عنه كذا قال الامام المحقق حسام الدين السغناقي رحمه
الله ويمكن ان يقال ان المراد من قول المصنف رحمه الله واذا انتهى الى اخر الوقت هو الجزء الاخير
من الوقت وعند ذلك تستقر السببية فيه فلا يرد السوال حينئذ اذ لم يبق بعده ما يصلح
للانتقال فان قيل ما الفرق بين ما اذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه المريض عن الركوع
والسجود ثم يقضيها في الصحة كان الواجب عليه قضاها قائما بالركوع والسجود ولو فاتته صلاة
في الصحة ثم يقضيها في المرض الذي لا يقدر فيه على الركوع والسجود يقضيها بالايما فاعتبر فيها
حال القضاء لا حال وجوب الاداء وبين هذه المسئلة التي نحن فيها وهي اذا ما فاتت الصلاة عن
المسافر او عن المقيم حيث يعتبر فيها حال الادا لا حال القضا قلنا الفرق بينهما ان المرض لا
لا تاثير له في اسقاط اصل الصلاة على ما عليه الصحيح من المذهب بل له تاثير في وصفها لتكون
الطاعة بحسب الطاقة فكان وجوب القضا فيه بحسب طاقته اذ لو اعتبرنا فيه حال وجوب
الاداء ووجب الركوع والسجود لكان مخالفا للنص النافي للحرج وهو قوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقد نص عليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم بقوله صل قائما فان لم تستطع
فقاعدا الحديث ومثل هذا يقتضي الحصر في هذه الاحوال فلو اعتبرنا في المرض حال وجوب الادا
للزم فيه مخالفة النص او ترك اطلاق الحديث الذي يقتضي الحصر وهو ان يكون بحسب طاقته
بخلاف السفر فان له تاثيرا في تغيير اصل الصلاة بحكم قوله صلى الله عليه وسلم انها صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والمغير اذا اتصل بالسبب وهو الوقت عمل عمله فلا يتغير
عليكم

بعد

بعد ذلك والفقه في ذلك هو ان السفر انما جعل مغيرا للصلاة عند قيام الوقت لان الرخصة
فيه متعلقة بمشقة متوهمة اقيم السبب الظاهر مقام المشقة وكذلك دخول الوقت سبب ظاهر لوجوب
الصلاة على المكلف فناسب الحاق الظاهر بالظاهر فلم يتغير بعد ذلك بحالة القضاء واما الرخصة
في المرض فمتعلقة بمشقة حقيقية فاقتضت عجزا حقيقيا وذلك انما يكون حال فعل الصلاة خصوصا
على اصل اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم ان الاستطاعة مقارنة للفعل فناسب الحاق الحقيقة
بالحقيقة فلم يعتبر فيه حال وجوب الادا بل اعتبر فيه حال القضا ووجه اخر في الفرق بينهما وهو
انه لا يمكننا القول في حق المريض باعتبار حال وجوب الادا اصلا لانا لو قلنا بذلك اما ان نقول
ان المريض الذي هو غير قادر على القيام والركوع والسجود عليه ان يقضي الصلوات الفائتة حالة
صحته بالقيام والركوع والسجود وهو محال لانه تكليف ما ليس في الوسع وانه منتف واما ان
نقول ان الصحيح الذي هو قادر على القيام والركوع والسجود غير مامور في قضا الصلوات الفائتة
حال مرضه بالقيام والركوع والسجود بل بالايما وذلك باطل ايضا لان ذلك يوجب ترك العمل
٢٩١ باطلاق قوله تعالى وقوموا لله قانتين وقوله تعالى واركعوا واسجدوا وغيرها وهذه الاي
غير متعرضة بحال دون حال فكان موجبها الاتيان بذلك الموجب اذا كان قادرا على القيام
والركوع والسجود فلا يجوز ترك ذلك الموجب واما المسافر في قضا الصلوات الفائتة حالة
حالة فاتته في السفر تقررت عليه ركعتين فلا تتغير بعد ذلك وان وجد المغير حتى ان المسافر لو اقتدى
بمقيم في قضا الصلاة لا يجوز وان كان الاقتدا مغيرا في الجملة الا ترى انه لو اقتدى بمقيم مع بقا الوقت
يتغير صلاته من الركعتين الى الاربع ومع ذلك لا يجوز اقتداؤه بالمقيم خارج الوقت لتقرر الصلاة عليه
بركعتين وكذلك في عكسه اذا فاتت الصلاة عن مقيم تقررت باربع فلا تتغير بعد ذلك بالسفر لتقررها
بالاربع بخلاف حال المرض على ما قلنا وانما قال رحمه الله لا الى الشروع في الادا لتاتي تفريع مسئلة
طلوع الشمس وغروبها في العصر بعد الشروع على ما سياتي والا فانتقال السببية الى الجزء الاخير
وتعينه بها لا يفتقر الى الشروع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام
والبلوغ عن عقل وان لم يشرع في الصلاة في الجزء الاخير اذ ليس بعده ما يحتمل انتقال السببية
اليه بخلاف ما قبله فان الشروع في الصلاة يعين السببية للجزء المتصل بالشروع واذا استقر
السببية عند ذلك الجزء فلو سافر فيه تغير الواجب من الاربع الى الركعتين ومن اللزوم
الى السقوط بالحيض او النفاس وانما ينقطع اختيار المكلف عند ضيق الوقت حتى لا يسعه
التاخير عن ذلك لئلا يفوت الوقت الذي هو شرط الادا على ما عليه الظاهر من عدم امتداد

[illegible]

الوقت بعده لا لان ما بعده من اجزا الوقت لا يصلح لانتقال السببية اليه واذا انتقلت
السببية الي الاخير اعتبرت صفة ذلك الجزء من الصحة والفساد والكمال والنقصان فان كان ذلك الجزء صحيحا
كما في الفجر وجب ما يجب به كاملا لما عرف ان شرط المسبب يجب بسببه ثم اذا اعترض الفساد
بطلوع الشمس ناقص بطل فرض الفجر لان الجزء الذي اتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب
صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتادي بصفة النقصان لان وقت
طلوع الشمس ناقص فكان الادا فيه ناقصا ايضا ولا كمال ان ما وجب عليه كامل لان شروعه
في وقت كامل ولهذا لا يتادي المنذور المطلق من الصيام في ايام النحر وايام التشريق واذا قرا
اية السجدة علي الارض ثم ركب اداه لسجدة الا بالايما لا يصح بخلاف ما اذا قرا اية السجدة راكبا
فسجد وهو راكب بالايما فانه يصح لانه وجب ناقصا وادي ناقصا وقال الشافعي رحمه الله لا
تفسد صلاة الفجر بالطلوع اعتبارا بحالة الغروب واستدل بقوله صلي الله عليه وسلم
من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس
ولكن يصبر المصلي حتي اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه رحمه الله استحسن هذا ليكون المصلي
بعض صلاته في الوقت فلو افسدها كان مؤديا جميع الصلاة خارج الوقت واداء بعض الصلاة في
في الوقت اولي من ادائها كلها خارج الوقت كذا في المبسوط واذا كان ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا
لانه نص محمد رحمه الله ان الصلاة لا تفسد وذلك كصلوة العصر يستانف في وقت احمرار الشمس
انتقض به الواجب لنقصان في ذلك الجزء فيجب اداؤها كذلك فاذا غربت الشمس وهو في
خلال صلاة العصر لم تتغير هي من الكمال الي النقصان بالغروب لانه اداها ناقصة كما وجبت
والناقص ينوب عن الناقص فلم تفسد وذلك لان الجزء الذي اتصل به الغروب من الوقت
فاسد للنهي الوارد عن الصلاة في حالة الغروب فثبت الوجوب ناقصا بحسب نقصان السبب
وقد وجد الادا بتلك الصفة فيخرج المصلي عن عهدته كما اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق
واداه فيه او فيها ولان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا تنتهي الكراهة بل تتحقق فكان مفسدا
وكان بالغروب تنتهي الكراهة فلم يكن مفسدا ولانه اداها بعد الغروب اكملها وجبت لان ما بعد
الغروب وقت صحيح بخلاف ما بعد الطلوع وبهذا يقع الفرق بين حالة الطلوع وحالة الغروب وتاويل
ما سبق من الحديث علي ما ذكر في المبسوط انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر
قال ——— رحمه الله ولا يلزم اذا ابتدا العصر في اول الوقت الي قوله لان هذا لا يؤدي
اول ——— هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان اول وقت العصر وقت كامل فاذا
شرع فيه المصلي وجبت الصلاة كاملة لكمال سببها واخر وقت العصر وقت ناقص لكراهة

الغروب وقد وقع بعد صلوة العصر فيه بسبب مدها الي غروب الشمس فكون المؤدي
ناقصا وما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا فعلي هذا ينبغي ان تفسد صلاة العصر ومع قد نص انها لا تفسد
فانتقض ما ذكرتم وهو ان الجزء الاخير ان كان صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد به
الشمس بطل الفرض لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وتقرير الجواب هو انه لا يلزم ذلك لان الشرع
وان جعل وقت الصلاة متسعا لكن جعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت باداء فرض الوقت وذلك
هو العزيمة في الباب لان الله تعالي ما خلق العباد الا لمعرفته وعبادته وان كان غنيا عن العالمين
لكونه المالك علي الحقيقة اذ هو الذي اخرجنا من العدم الي الوجود ونحن مماليكه والواجب علي العبد
المملوك ان يشتغل بخدمة مولاه في الاوقات كلها خصوصا في اوقات الصلاة لانها اوقات المناجاة مع
الرب تعالي لكن الله تعالي من علينا بفضله بان اثبت لنا ولاية صرف بعض الاوقات الي حوائجنا تيسيرا
وترفيها لاعذار تعرض لنا فكان هذا التيسير والترفيه من قبيل الرخص حيث تغير من عسر الي يسر
بواسطة عذر المكلف والاول وهو شغل كل الوقت بالادا من العزيمة والرخصة اذا كانت للترفيه
وشرعية العزيمة باقية كان الاخذ بالعزيمة اولي كفطر المسافر ثم في صلاة العصر لما جعل الشارع للعبد
٢٩٢ حق شغل كل الوقت بالادا عفا عنه ما يتصل من الفساد بالادا بسبب البنا لان الاحتراز عن مثل
هذا الفساد مع الاقبال علي الصلاة بطريق العزيمة متعذر واذ ليس في وسع العبد ذلك ولا يكلف
الله نفسا الا وسعها وذلك لان شغل جميع الوقت بالاداء لا يمكن الا بان يقع بعض الادا في
وقت ناقص وهو فيما نحن فيه وقت الاحمرار واذا كان كذلك صار ذلك بمنزلة المؤدي في وقت
صحيح علي ان هذا ثبت ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فانه روي هشام عن
محمد رحمه الله فيمن قام الي الخامسة في صلاة العصر انه يستحب له الاتمام وان كان التطوع بعد
صلاة العصر مكروها لانه ثبت ذلك من غير قصد المصلي فاذا اتصل الفساد وهو التنفل بعد
العصر باداء العصر وصار ذلك الفساد عفوا في حكم الشرع لانه ثبت من قصده فصار ذلك النفل
المؤدي في وقت الفساد بمنزلة المؤدي في وقت الصحة بخلاف حالة ابتدا التطوع في الوقت
الفاسد فانه لا يصح وذلك تمم رواية هشام لان الفساد ثبت بقصده اذ الاحتراز عنه ممكن
بان يختار وقتا لا فساد فيه ولا كراهة بخلاف صلاة الفجر لان الشارع لم ياذن بالصلاة وقت
طلوع الشمس وهو ناقص فكان اعتراضه مفسدا للصلاة وحقيقة الفرق ان وقت العصر
مشتمل علي الوقت الكامل والناقص جميعا والمكلف ماذون بان يصلي صلاة الوقت
فيهما فجنبه يقع صلاته او بعض صلاته في الوقت الناقص فكان جائزا باعتبار الاذن وان
وقت صلاة الفجر كله كامل فلما شرع الفجر في وقتها وجبت عليه علي وجه الكمال باعتبار

بار مسرو عد في الوقت الكامل فباعتراض طلوع الشمس تكون فاسده لان وقت طلوع الشمس
ناقص عم ماذون بالصلاه فيه فتفسد صلاته اذ الكامل لا يودي بالناقص وقوله رحمه الله واما
خلا الوقت عن الادا اصلا الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال انكم قلتم بانتقال السببية
من جزء الى جزء الى اخر جزء من الوقت وعند ذلك ينظر فان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر تستانف في
وقت الاحمرار يجوز ان يودي بصفة النقصان فعلى هذا اذا لم يود العصر في الوقت ثم قضاه في اليوم
الثاني في وقت احمرار الشمس فانه ينبغي ان يجوز لانه وجب ناقصا لنقصان سببه وادى ناقصا ومع ذلك
لا يجوز وكذا اذا قضى في وقت اخر مكروه ينبغي ان يجوز لما ذكرنا لكنه لم يجز فاجاب بانه اذا خلا
الوقت عن الادا فقد زالت الضرورة الداعية الى نقل السببية عن كل الوقت الى جزئه وهو ما
ذكرنا من شغل الادا اي من شغل المصلي الصلاه بالادا وقوله وهو راجع الى ما ذكرنا من بيان الضرورة
والى الضروره وذكر باعتبار الخبر وهو ما ذكرنا الشغل انما يتحقق فيما اذا صلى في جزء من الوقت
انتقل الحكم لذهاب الضروره عن جعل الجزء سببا الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا فاذا
فات العصر اضيف وجوبها الى كل الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال لان جملة
الوقت غير متصفة بصفة الكراهة وان كانت فيها جزء مكروه واذا كان كذلك فلا تتادى الواجب
في اليوم الثاني في وقت الغروب او في الجزء الناقص او نقول قوله واما اذا خلا الوقت عن الادا
الى اخره جواب عما ورد شبهة على قوله فاذا انتهى الى اخر الوقت حتى تعين الادا لا ازما استقر
السببية بان يقال لما استقرت السببية على الجزء الاخير من الوقت وهو في وقت العصر وقت
فاسد وجب ان يصح قضا العصر في اليوم الثاني في مثل ذلك الوقت لانه وجب ناقصا
فيتادى بصفة النقصان فاجاب عنه بان انتقال السببية من جزء الى جزء لضرورة ان يقع صلاته
في الوقت بصفة الادا واذا ذهب الوقت فاتت تلك الضروره فاضيف القضا الى جميع الوقت
الذي ذهب واكثر اجزاء الوقت الذاهب كان صحيحا لا فاسدا فصار كان جميع الوقت كان صحيحا
واذا كان كذلك فلم يجز اداوها اي اداقضاها بصفة النقصان او لم يجز قضاوها بطريق اطلاق
الادا وارادة القضا لان كل واحدة من العبارتين تستعمل مكان الاخرى كما سبق فان
قيل ان الوقت الكامل والناقص فلما مضى الوقت لماذا يضاف الواجب الى الوقت الكامل دون
الناقص مع ان الناقص اخر جزء منه وهو يقتضي ان يضاف اليه لان الاحكام تضاف الى اقرب
الاسباب وجودا ولهذا يضاف الحكم الى اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين كالقرابة
مع الملك في الاعتاق قلنا الجواب عن ذلك بوجوه الاول ما ذكرنا ان جملة الوقت غير متصفة بصفة
الكراهة الى اخره الثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيجب كذلك فلا يخرج عن العهدة

والناقص
بالاداء الناقص من كل وجه الثالث ان الناقص لا يعارض الكامل اذ الكامل موجود باصله
وبوصفه والناقص يكون الكامل موجود باصله دون وصفه فيكون الكامل راجحا والناقص مرجوحا
والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم الرابع ان الكمال في العباده اصل فكان اعتبار الكمال فيها
اولى من اعتبار النقصان الخامس ان الوقت الكامل من وقت العصر اكثر من الوقت الناقص وللاكثر حكم
الكل في بعض الاحكام فكان اعتبار الاكثر اولى من اعتبار الاقل واذا كان كذلك فلا يودي ناقصا
في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة ساير الفرايض التي لا نقصان في اوقاتها اذا فاتت السادس
انه ان نظر الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضا في الوقت المكروه وان نظر الى الاجزاء الفاسدة يجوز فلا يجوز
بالشك وقوله ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر الى اخره جواب عما يقال ان الكافر اذا اسلم
بعد ما احمرت الشمس فقضاها فيه لا يجوز مع انها وجبت بصفة النقصان وعلى قياس قوله فيما سبق
وهو انه اذا كان ذلك الجزء فاسدا انتقص الواجب فيودي بصفة النقصان ينبغي ان يجوز وتقرير الجواب
انه لا يلزم ذلك السوال لان هذا لا يروى اي لان عدم الجواز لا يروى عن اصحابنا رحمهم الله وكذلك الجواز
ومع ذلك لو اداها يجوز كذا ذكره القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في الفتاوى ناقلا عن المصنف رحمه
٢٩٣ الله ولين سلمنا انها لا تجوز كما ذكره الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله فالجواب عنه انه اذا لم يشتغل
بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت وصار الواجب دينا في ذمته يضاف الوجوب الى مجموع الوقت
اذ هو الاصل والتخطي عن الكل الى الجزء لضروره تحقق طريقه للتودي وشرطيته للادا فعند خروج
الوقت يصار الى ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا فقد وجب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان
مضي
اولانه اذا مضى الوقت وان كان ناقصا صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال لان النقصان في الادا
محتمل لشرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر للنقصان في الثابت ظلاوما اذا
كان الوقت باقيا لان فضيلة الادا جابرة لذلك النقصان كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان هذا
فصام ولم يعتكف انه يعود شرطه الى الصوم القصدي لان سقوط ذلك انما كان بسبب شرف
الوقت وقد فات ذلك فان قيل لا يمكن ان يجعل كل الوقت سببا في حق من اسلم في اخر الوقت
لعدم اهليته في كل الوقت قلنا لما تقررت السببية على الجزء الاخير قيل بنفس الوجوب فلو اعتبر
ما ذكر للزم منه الوجوب وعدمه وانه محال لجعل ما ليس بسبب في حقه سببا فقال هو سبب
نفيا للاستحالة او نقول لما زال المانع وهو الكفر وصار اهلا في اخر الوقت صار بمنزلة من كان اهلا
في اول الوقت اذ الوقت كله وجد في حقه لكن لم ينعقد سببا للوجوب باعتبار الذمة لعجز حالا
ومالا فباعتبار الكفر واما الحال بالا بان تجب في المال ليودي في المال فللتادي الى الحرج لتكرر
الصلاة وتضاعفها فاذا زال المانع اعتبر الوقت كله سببا من الاصل كما اذا كان مسلما في اول

الوقت لجواز العجز الحالي والمالي او نقول شيوع الخطاب في دار الاسلام ثابت ولكن لما كان عاجزا
عن الاداء لم يثبت السبب في حقه لكونه اذ هو المانع ثبت السبب في حقه من اول وجوده فان قيل
يشكل بما اذا قرا اية السجدة وقت احمرار الشمس فسجدها في اليوم الثاني في وقت احمرار الشمس فانه
يجوز قلنا لان سجدة التلاوة غير موقتة حتى يقال انه فات وقتها فيضاف الى الكامل من السجود بل لما وجبت في
الوقت الناقص وجبت بصفة النقصان فيبقى كذلك فيوديها في اي وقت شاء كما اذا شرع في صلوة التطوع
في وقت مكروه فافسدها ثم قضاها في وقت اخر مكروه يجوز لما قلنا وهذه المسايل من نوادر المبسوط
بخلاف المكتوبة فانها موقتة فيعود الحكم الى الكمال الاصلي عند فوت الوقت قال رحمه الله ومن
حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا الى قوله وانما يتعين ضرورة فعله لما قلنا اقول
ومن حكم هذا القسم وهو وقت الصلاة هو ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا بحسب الشرع لكونه موسعا
والاختيار فيه للمكلف لم يقبل اي وقت الاداء التعين بتعيين المكلف تصدا ونصا اي عزيمة ولفظا حتى لو قال
عينت هذا الجزء للاداء لا يتعين ويجوز له ان يوخر الاداء بعد هذا القول كما في كفارة اليمين لا تختاره
لم ينقطع والتعين من ضرورة انقطاع خياره وانما يتعين ذلك بالفعل في حق الاداء بعد هذا القول لضرورة
من الاداء حينيذ كما في كفارة اليمين ولان تعيين الشرط او السبب بالقول على وجه لا يبقى الجزء الذي بعده
سببا للوجوب نوع تصرف في الشرط او السبب وهو الوقت من حيث ان الجزء المعين لم يجعل الشارع سببا
بخصوصه فاذا عينه وجعله سببا يكون ذلك تصرفا منه فيه حتى لا يبقى له بعده خيار التخيير وليس
الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط وانما ذلك الى الشارع فصار اثبات ولاية تعيينها قصدا
اي لفظا يجذب الى الشركة في وضع المشروعات وهي امر مستحيل باطل وما يودي الى الباطل فهو
باطل فان قيل يشكل هذا بمن خرج الى السفر باختياره فانه واضع لسبب قصر الصلوة
ونظر العموم ولم يكن ذلك شركة في وضع السبب فلم يكن هذا شركة قلنا ان المسافر باشر
السفر باختياره والشارع جعل السفر سببا للقصر والفطر للمسافر فلا يكون ذلك شركة وهو
نظير من خص مسح الخف فان قصده لبس الخف لا وضع سبب الرخصة اذ الواضع هو
الشارع واذا كان كذلك فلا شركة للعبد في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق
وينتفع بما هو حقه باثبات الله تعالى اذ اثبت له اختيارا ينتفع به لا الاختيار
المطلق وفي التعيين بالقول اختيار مطلق اذ هو خال عن الرفق فلا يثبت له ذلك وما ينتفع
به هو النظر الى رفقه فان كان رفقه في اول الوقت بان كان له مهم في اخر الوقت فان ... يصلي
في اول الوقت فيصلي في الاخر ويتعين ذلك الوقت للسببية حكما لفعله لطلب رفقه

زمن بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في زمن عيسى عليه السلام لا يبلغ قوله العلم الخامس انا نفرق
في اعتقادنا بين وجود البلاد النائية وبين كون الكل اعظم من الجزء والتفاوت في الضروريات باطل
والجواب المنع من الفرق في الاعتقاد مع التسليم لا نسلم كون احدهما غير علم فان العلوم تتفاوت
بالشدة والضعف السادس ان الضروريات يجب اشتراك الناس فيها واتفاقهم عليها ونحن نخالف
في ذلك فدل على انه ليس بضروري والجواب المنع من وجوب اشتراك الناس في الضروريات
واستدل من قال ان المتواتر يوجب علم طمانينة بان المتواتر من مجموع احاد وخبر كل واحد منهم
محتمل للكذب حالة الانفراد وبالاجتماع لا ينعدم ذلك المعنى كاجتماع السودان على صفة شيء لا يعدم
صفة السواد الموجود في كل واحد قبل الاجتماع وكذا الاجتماع يحتمل التواطؤ والتوافق على
الكذب الا ترى ان المجوس اتفقوا على قصة زرادشت اللعين وقد كانوا اكثر تاعددا وان اليهود
اخبروا صلب عيسى عليه السلام ونقلوا فيما بينهم نقلا متواترا ثم كان ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا
ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر ومع بقاء ذلك الاحتمال لا يثبت علم اليقين
والجواب ما تقدم وهو المنع من مساواة الواحد الجملة الى اخره وسياتي الجواب عن الباقي
٢٩٤ قوله وهذا قول باطل اي قولهم ان الخبر المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين قول باطل
لما ذكرناه ولما سنذكره نعوذ بالله من الزيغ اي الميل بعد الهدى وهذا اشارة الى ما ذهبوا
اليه ميل عن المذهب الحق وهو مذهب الجمهور فان المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة
العيان بالبصر والسمع بالاذن من حيث الوضع والتحقيق اما الوضع فانا نجد المعرفة
بابائنا بالخبر مثل المعرفة بالولادنا عيانا بالبصر ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر بالخبر
مثل معرفتنا بذلك في اولادنا عيانا ونجد المعرفة بجهة الكعبة بالخبر مثل معرفتنا بجهة منازلنا
بالعيان وعلمنا ان ادم صلوات الله عليه وسلامه ابو البشر بالخبر على وجه لا يتمكن فيه شبهة
واما التحقيق والتقرير فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع مختلفة يبعثهم الدواعي
الى الاختلاف والتباين لا تكاد امورهم تقع الا مختلفة فلما وقع الاتفاق بعد مع الاسباب الموجبة
للاختلاف كان ذلك لداع دعي اليه وجامع جمعهم على ذلك وهو اما سماع او اختراع والثاني باطل
لان تباين اماكنهم وكثرة عددهم كثرة لا يتوهم بها اجتماعهم على الكذب مع تحقق عدالتهم
يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر وهو السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والطمانينة
على الوجه الذي فسره المخالف وهو ما يحتمل ان يختلجه شك او يعتريه وهم انما يقع بسبب غفلة من
المتامل حتى لو تامل حق تامله لظهر له فساد باطن الخبر اذ الطمانينة لها معنى اخر على ما سياتي ذكره
فلما اطمان المتامل بظاهر الخبر كان امرا محتملا للشك والكذب فاما ان يوكد باطن الخبر ظاهره كما في

الخبر المتواتر ولا يزيده التامل لا تحقيقا فلا يكون مثل ما فسره المخالف من ظاهر الطانينة فحسب
وذلك على قوم جالسين على مائم ظاهر فانه يسمع انعلم بذلك اذا اغفل عن التامل ولو تامل حق
تامله الظهر له الحق لامن الباطل لانه يحتمل ان يكون جلوسهم في ذلك المكان لحاجة والتلبيس لغرض كان لهم
في ذلك لا للمائم فاما العلم بالمتواتر فانما يثبت عن دليل اوجب علما بصدق الخبر به لمعنى في ذلك الدليل لا لسلامة
من التامل فان قيل فلم تفسر الطانينة بقوله عند هو ما يحتمله ان تخالجه شك وتقليد ما يجاني الابواب
بقوله على ما فسره المخالف يقتضي ان يكون لها معنى اخر ما دال قلنا نعم لها معنى اخر وهو ان يوجب علم اليقين
بحيث لا يخالجه شك ولا يعتريه وهم كما قال الله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه السلام واذ قال ابرهيم رب ارني
كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولا شك ان اطمئنان قلبه مما لا يتخالجه شك ولا يعتريه
وهم فان قيل توهم اتفاق المخبرين على الكذب غير منقطع لانه ليس بشرط في التواتر اجتماع اهل الدنيا فانه اذا اجتمع
اهل بلدة او اكثرهم على شيء يثبت به التواتر وناقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو اصحابه وهم
وذلك يوهم الاتفاق منهم على ما لا اصل له قلنا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قوما عرو ولا لا يحصى
عددهم لكثرتهم ولم يتفق اماكنهم لما طالت صحبتهم وانفقت كلمتهم بعد تفرقهم شرقا وغربا وهذا قاطع
الاختراع والاتفاق على ما لا اصل له اذ مثل هذا الاتفاق من مثل هذا الجمع العظيم الموصوفين بصفة العدالة
خلاف العادة وفي غاية الندرة ولهذا كانت المعجزات موجبة للعلم بالنبوة قطعا لكونها خارجة عن
حد معتاد البشر وايضا لو اتفقوا على الكذب والاختراع لما تصور خفاء ذلك مع بعد الزمان اذ لو
كان منهم اتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصر من الاعصار كيف وقد اختلط بهم المنافقون ولكون الاختراع
منهم مستفيضا صار القران منهم معجزة لانهم عجزوا عن معارضته ذلك واشتغلوا ببذل الارواح وذلك دليل
على ان خبرهم في نهاية في البيان انه حق وصدق وقاطع احتمال المواضعة يقينا من غير شبهة اذ لو كان فيه
شبهة وضع اي مواضعة لما خفي ذلك الوضع مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق وجواسيس الكفرة
كما قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والمواضعة هي ان يواطي معه اخر على شيء وحقيقتها ان تضع ما
في قلبك من الراي عنده ويضع هو ايضا ما في قلبه من الراي عندك فتتفقا عليه واذا كان كما ذكرنا ه
كانت الصحابة رضي الله عنهم سالمين عن التواطؤ والكذب والاختراع كما سلم كتاب الله تعالى عن المعارضة
اذ لو وجد ما سبق من المعارضة كما زعم قوم ان الكفار عارضوا القران بمثله لما انكتم ذلك لما خفي مع كثرة
المتعنتين والمشركين ولو لم يظهر الان فيما بين المسلمين لظهر في ديار الشرك اذ لا خوف بهم والمعارضة
حجة لهم والانسان على نقل الحجة احرص منه على نقل الشبهة كيف وقد نقل كلام مسيلمة ومخاريق المتعنتين
من غير ان يكون لشيء من ذلك اصل فانه ذكر في المنظم من كلام مسيلمة الكذاب سبح اسم ربك الاعلى الذي
يسر على الحبلى فاخرج منها نسمة تسعى من بين اضلاع وحشى والمبذرات زرعا والحاصدات حصدا والذاريات

لحما والطاحنات طحنا والخابزات خبزا والثاردات ثردا واللاقمات لقما اهالة وسمنا لقد فضلتم على اهل الوبر
وما سبقكم اهل المدر وذكر في ربيع الابرار قال الجاحظ كان مسيلمة قبل التنبي يدور في الاسواق التي
بين دور العجم والعرب كسوق الابلة وسوق الانبار وسوق الحيرة يلتمس تعلم الحيل والنيرنجات واحتيالات
اصحاب الرقى والنجوم فمن ذلك انه صب على بيضة من خل حاذق حتى اذا مسها لانت واستطالت وامتدت كما امتد ثم
ادخلها قارورة ضيقة الراس واستدارت وعادت كهيئتها الاولى فاخرجها الى قومه وهم اعراب وادي
النبوة فامن به جماعة وقيل فيه بيضة قارورة وراية شادن وتوصل مقصوص من الطير طارف بريد برا بر
الشادن الراية التي يعملها الصبي من القرطاس الرقيق ويجعل لها ذنبا وجناحا ويرسلها يوم الريح بالخيوط
الطوال وكان يعمل رايات من هذا الجنس ويعلق بها الجلاجل ويرسلها في ليلة الريح ويقول الملائكة تنزل علي
وهذه خشخشة الملائكة ورجلها وكان يصل جناح المقصوص بريش معه فيطير قال الكسائي جدف الطائر
يجدف جدفا اذا كان مقصوصا فرايته اذا طار كانه يرد جناحيه الى خلفه ويقال حدف الخل يحدف حدفا
اي حمض واذا تبين ما ذكرنا انقطاع توهم معارضة القران فكذا ينقطع توهم التواطؤ على الاختراع والكذب
في الخبر المتواتر فان قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بان الملك الذي في يد زيد ملك عمرو لم يقض له بالملك بدون
اقامة البينة ولو ثبت علم اليقين بالتواتر لتمكن من القضاء فان القاضي يصح له ان يقضي بعلمه الحاصل بعد
تقلد القضاء ولم يصح هنا فعلم بذلك ان علم اليقين لا يحصل بالتواتر قلنا هو ملزم الخصم فانه يثبت
علم طمانينة القلب بخبر المتواتر وبه يتمكن القاضي من القضاء لان بشهادة الشاهدين لا يثبت فوق ذلك واما
عندنا فيحتمل ان يقال انه يقضي لانه مامور شرعا بان يقضي بالعلم ويحتمل ان يقال لا يقضي بمنزلة ما لو صار
معلوما بمعاينة السبب قبل ان يتقلد القضاء فيما يثبت مع الشبهات وفيما يندرئ بالشبهات وان صار معلوما
بعد ما قلد القضاء لم يقض به ما لم يشهد الشهود وعلم اليقين يثبت له بمعاينة الشبهات السبب لا محالة
الا ترى ان الشاهد اذا قال اخبر لم يجز للقاضي ان يقضي بقوله وفيما يرجع الى العلم او طمانينة القلب
لا فرق بين قوله اشهد وبين قوله اخبر فعرفنا ان في باب القضاء يعتبر شرائط سوى العلم الذي يتمكن
القاضي من القضاء به نحو اشتراط المصر وصحة الدعوى واداء الشهادة بلفظ خاص ثم ان المذهب عند علمائنا
رحمهم الله ان الثابت بالخبر المتواتر علم ضروري كالثابت بالمعاينة لا نظري واليه ذهب الجمهور من اهل
الاصول وذهب اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي الى انه نظري لا ضروري
استدل من قال انه ضروري بوجوه الاول انه لو كان كسبيا لاختص به من كان من اهل الاكتساب
والتوقف على حصول المقدمتين المستلزمتين له وليس كذلك فان العلم بوجود البلدان النائية والامم
الماضية حاصل للعوام والاطفال مع عدم المقدمتين وعدم كونهم من اهل النظر الثاني لو كان نظريا
لتمكن المرء من ترك هذا النظر والكسب فلا يقع العلم له وليس كذلك فانه بالاتفاق لا يتمكن المرء من دفع ما

٢٩٥

[illegible] من العلم بالنبوة عند [illegible] فانه [illegible] [illegible] لا يكتسب [illegible]

حصوله من العلم الخبر المتواتر بكسب بمباشره او بالامتناع من اكتسابه الثالث لو كان نظريا لجاز وقوع
الخلاف فيه عقلا فان العلوم النظرية يجوز فيها الخلاف والثاني باطل فالاول مثله بخلاف المعجزه فان التمييز فيها
انما يكون بين ما هو في حد مقدور البشر وبين ما يكون خارجا عن ذلك ولا طريق الى هذا التمييز الا بالاستدلال
فكان العلم الثابت به علم نظر وكسب واستدل من قال انه نظري بوجوه الاول انه لو كان ضروريا لما توقف
على غيره من العلوم والثاني باطل فالاول مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان الثاني ان هذا العلم لا يحصل
الا بعد العلم بامور منها العلم بان المخبر من المحسوسات فان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عما ليس بمحسوس كاخبارهم
بوجود الصانع وحدوث العالم لما افاد العلم ومنها العلم بانه عدد ولا يحملهم حامل من غرضهم دنياوي او ديناوي
على الاخبار ومنها العلم بان الخبر الذي يحصل من مثل هؤلاء المخبرين لا يكون كذبا حتى يلزم اعتقاد كونه صدقا فيكون العلم
بكونه صدقا متوقفا على هذه العلوم فيكون والجواب المنع من توقف العلم بخبر التواتر على هذه العلوم
نعم اذا حصل العلم بالخبر علم انه لا حامل للمخبرين على الكذب الا ان العلم بالخبر المتواتر متوقف على ذلك والعلم
ضروري وصوره الترتيب ممكنة في كل ضروري ولا يستلزم ذلك كونها نظريه كما نقول الاثنان نصف
الاربعة لانقسامها اليها والى مساويها وكل عدد ينقسم الى عدد اخر والى ما يساويه فهو نصف ذلك الاخر الثاني
انه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة فلا يقع فيه الخلاف بين الناس وقد وقع فعرفنا انه نظري
والجواب من حيث المعارضه ومن حيث الحل اما المعارضه فهي انه لو كان نظريا لعلم بالضرورة انه نظري
ولما كان الثاني باطلا كان الاول مثله واما الحل فلان كون العلم ضروريا صفة له والعلم بالضرورية
لذاته لا يستلزم العلم الضروري بالصفة واما الاختلاف انما نشا لنقصان عقل بعض الناس وترك
التامل وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس والا فلا نزاع لا يعتبر هذا الاختلاف
في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا وربما فكروا في المعلوم بالخبر المتواتر قال رحمه الله واما اخبار
زرادشت فتخييل الى قوله فصار منكر التواتر ومخالفه كافرا اقول هو جواب عما تمسك به القائلون بالخبر
المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين وتقريره ان ما اخبر المجوس عن زرادشت اللعين من ذلك تخييلات بمنزلة
افعال المشعوذين وذلك كما روي انه وضع طشت فيه نار على صدره فلم يضره وروي انه ادخل قوائم
فرس الملك كشتاسب في بطن الفرس فبقي الفرس معلقا في الهوا ثم اخرجها وقدر وانه فعل ذلك في مجلس
الملك كشتاسب بين يدي خواصه وحاشيته واوليا يتصور منهم الاختراع والاجتماع على الكذب فلا يثبت
به النقل المتواتر لكن ذلك الملك لما راى شهامته وعلم خبثه ودعاه واطاه على ان يؤمن به ويتابعه على التزوير
والاختراع ليجعله احد اركان دينه ويدعوا هو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم
في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وحمل الملك الى ذلك
حاجته اليه فان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة لذلك الغرض فكان العلم بذلك لغفلة المتامل عن
تخييلاته واحتيالهم دون صحة الدليل فان قيل مثل هذه المواطاة لا يمكن عادة فكيف امكنهم ذلك

في زمانهم

في زمانهم حتى اتفقوا على الايمان به قلنا انما لا يمكن المواطاة التي تكون بين جمع عظيم فاما ان تكون
بين الملك وخواصه فيمكن فانهم يصلحون لحفظ الاسرار ولا يتم تدبير الملك الا بحفظها وهذا معلوم
في عادة اهل زماننا ان الموافقة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا انه لم يوجد النقل
الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الاخبار الخاسئة صغار الناس وشهم بالضم شهامة فهو شهم اي جلد
ذكي الفؤاد ثم ان زرادشت ويقال زردشت ويقال زرتشت بن سفيمان هو الذي زعم المجوس
انه نبيهم وزعم بعض اهل الكتاب انه كان خادما لبعض تلامذة ارميا النبي عليه السلام وكان خاصا به فخانه
وكذب عليه فدعا عليه فبرص فلحق ببلاد اذربيجان وشرع بها دين المجوسية ثم خرج منها متوجها نحو كشتاسب
وهو ببلخ فلما قدم عليه ادعى النبوة واراده على قبول دينه فاسمع ثم صدقه واتاه من كتاب ادعاه
وحيا نكتب في الجلود ونقش بالذهب وصير ذلك كشتاسب في موضع من اصطخر ووكل به الهرابذة
ومنع من تعليمه العامة والزم رعيته بقبول قول زرادشت وقتل منهم مقتلة عظيمة من اصطخر حتى قبلوا
ذلك دانوا به وبنى بالهند بيوت النيران وتعبده وقال عمرو بن بحر الجاحظ جاء زرادشت من بلخ وادعى
ان الوحي نزل عليه على جبل سيلان فدعا اهل تلك النواحي الباردة الذين لا يعرفون الا البرد وجعل ٢٩٦
الوعيد بتضاعف البرد واقر انه لم يبعث الا الى اهل الجبال فقط وشرع لاصحابه التوضؤ بالابوال
وغشيان الامهات وتعظيم النيران مع امور ردية قال ومن قول زرادشت كان الله وحده ولا
شيء معه فلما طالت وحدته فكر فتولد من فكره ابليس فلما مثل بين يديه اراد قتله فامتنع منه فلما رأى
امتناعه وادعه الى مدة وسالمه الى غاية كذا ذكره ابن الجوزي في المنتظم الهرابذة جمع الهربذ بالكسر
وهم خدم النار فارسي معرب وقيل كان زرادشت كان في الابتدا قاضيا وادعى النبوة والاكثر
تابعه لطلب مقصوده والمجوس اتفقوا على نقل معجزاته عندهم وقد كانوا اكثر عددا من المسلمين فنقلوا الخبر
وفق ما يدعونه واحتمال الكذب من مثل هؤلاء القوم في غاية الظهور فلذلك لم يثبت باخبارهم علم اليقين
واما اخبار اليهود فمرجعها ~~فلذلك لم يثبت باخبارهم على اليقين~~ الى الاحاد فانهم انما نقلوا
ذلك عن سبعة نفر او تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ويتحقق منهم التواطؤ على الكذب وقد روي
انهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهودا وكان يصحبه قبل ذلك فاخذ
منهم ثلاثين درهما وقال اذا رايتموني اقبل رجلا فاعلموا انه صاحبكم ولمثل هذا لا يحصل التواتر فان قيل
قد شاهد الصلب جماعة لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة فيتحقق ما هو حد التواتر في الاخبار
بصلبه قلنا ليس كذلك فان فعل الصلب انما باشره عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون
خبرهم ان المصلوب فلان وكذا كذلك ينظرون اليه من بعيد من غير تامل فيه عادة اذ في الطباع نفرة منه وكذا
المطلوب متغير ايضا فيتمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه فعرفنا انه لم يتحقق التواتر في صلبه كما لم

يتحقق في قتله على انه القى شبهه عليه السلام على واحد من اصحابه كما قال عز وعلا ولكن شبه
لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة
فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء
فان قيل هذا القول في نهاية من الفساد لان فيه قولا بابطال المعارف اصلا وبتكذيب العيان فاذا
جوزتم هذا فما يؤمنكم عن مثله فيما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان السامعين انما
سمعوا ذلك من رجل كان عندهم انه محمد ولم يكن اياه وانما القى الله تعالى شبهه على غيره ومع القول
بذلك لا يتحقق الايمان بالرسل عليهم السلام لمن عاينهم لجواز ان يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم
كيف والايمان بالمسيح عليه السلام كان واجبا في ذلك الوقت فمن القي عليه شبه المسيح فقد كان
الايمان به واجبا بزعمكم وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر واي قول اقبح من هذا
قلنا ليس الامر كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره جائز غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة
بل فيه حكمة بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله وقد علم الله تعالى
من القاصدين لقتله انهم لا يؤمنون فالقى شبهه على غيره على سبيل الاستدراج بهم ليزدادوا طغيانا
الى طغيانهم ومرضا الى مرضهم واذا كان كذلك فالقى شبهه على غيره كان محتملا مع ان رواة الصلب
اهل تعنت وعداوة فيتصور منهم التواطؤ على الكذب بخلاف قوم يأتون الرسل عليهم السلام يؤمنوا
بهم وينتفعوا بمواعظهم فلا يتوهم التواطؤ على الكذب في حقهم واذا ثبت ما مر ذكره بطلت الوجوه
التي قالها المخالف من التخيلات وكون اصله في لحد محصور وعلى تلبيس التواتر لان تلك التواتر لوجوه كلها مبنية
على ما سبق بيانه والمتواتر ليس من قبيل التخيلات كاخبار زرادشت ولا من قبيل ما يكون بين الخواص وليس
يرجع الى الاحاد كما رجعت اخبار اليهود فكان قطعيا فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا لانكاره ارسال الرسل
عليهم السلام واصول الشرائع لان ثبوت ذلك بالتواتر قال رحمه الله واما المرتبة الثانية فهو
المشهور با ـــ المشهور الى قوله لا الاول علم يقين اقول ـــ
المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هي المشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل بمعنى انه نقله عدد يتصور
اجتماعهم على الكذب ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن بعدهم وهم القرن الثالث وبدون ذلك لا تثبت كونه مشهورا فان اخبار الاحاد
قد انتشر بعد القرون الثلاثة ولا تسمى مشهورة حتى ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله
لا وضوء لمن لم يسم وغيرهما قد اشتهر بنقل قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولا يسمى مثل هذه الاخبار
مشهورة لعدم انتشار النقل في القرن الثاني والثالث ولو كان النقل ثابتا فيها بينهم لزيد بها على كتاب الله
تعالى كما تزاد بالاخبار المشهورة ولم تزد فعلم ان انتشار النقل في القرن الثاني والثالث لم يكن ثابتا

واذا نقله القرن الثاني والثالث واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون صار المنقول بشهادتهم
وتعديلهم حجة من حجج الله تعالى بمنزلة الخبر المتواتر حتى قال ابو بكر الرازي وهو الجصاص رحمه الله
ان المشهور احد قسمي المتواتر يعني ان المتواتر نوعان كامل وهو ما تقدم ذكره انه يوجب علم اليقين
وقاصر وهو ان يكون احاد الاصل متواتر الفرع فباعتبار الاصل من الاحاد وباعتبار الفرع
من المتواتر ولهذا يصح النسخ به وقال عيسى بن ابان رحمه الله ان المشهور من الاخبار يضلل جاحده
ولا يكفر اي ينسب الى الضلال ولا ينسب الى الكفر وهذا منه اشارة الى ان الخبر المشهور ليس بمتواتر
ولهذا لا يوجب علم اليقين علما ضروريا وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف رضي الله عنهم
صحة المشهور وصدقه صار حجة للعمل كالخبر المتواتر فلهذا صحت الزيادة بالخبر المشهور على كتاب الله تعالى
كما صحت بالمتواتر وما ذكرناه من الزيادة على الكتاب نسخ عندنا وهو يؤيد ان المشهور بمنزلة المتواتر
في حق العمل وذلك مثل زيادة الرجم فانه زيد على الجلد بالخبر المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وكذا المسح على الخف زيد على الغسل الثابت بالكتاب
بالخبر المشهور الوارد في مسح الخف وكذا التتابع في صيام كفارة اليمين زيد على الكتاب بقراءة ابن ٢٩٧
مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءته مشهورة فتجوز الزيادة بها على الكتاب
كما لو روى خبرا هو مشهور فانه تجوز الزيادة به على الكتاب وهذا يقتضي ان الخبر المشهور يوجب علم
اليقين كالمتواتر لكن الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل كما سبق بانه ثبت [روايه] بكونه من الاحاد في
الاصل شبهة وهو توهم الكذب فان رواته عدد يسير سقط بما سبق من الشبهة علم اليقين
ولم يسقط اعتبار ما ذكرناه من الشبهة في حق العمل لان خبر الواحد يوجب العمل فهذا اولى فاعتبرنا
تلك الشبهة في حق العلم وهذا لان الله تعالى كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا لم يجعل في الدين من حرج
بنص الكتاب وانا لا نجد وسعا في رد العلم بالمتواتر وانما يشك فيه صاحب الوسوسة ونجد في
رد الخبر المشهور لكونه غير ممتاز عن الخبر المتواتر الا بشيء يشق دركه ولهذا خفي التمييز بينهما على بعض العلماء
وهذا يقتضي ان لا يكون بينهما تفاوت من حيث العلم لكن العلم بالخبر المتواتر انما كان لصدق في نفسه لان
نقلته قوم لا يتوهم اتفاقهم على الكذب فصار يقينا والعلم بخبر المشهور انما كان لغفلة عن ابتدائه
وهو انه كان من الاحاد في الابتداء اذ لو تامل في ذلك لاعتراه شبهة فلا غفلة عن ذلك وسكن الى حاله
وهو كونه مقبولا عند السلف ومتواترا في انتهائه لم يضطرب فسمي العلم الثابت به علم طمأنينة
وسمي الاول وهو العلم الثابت بالخبر المتواتر علم يقين من يقن الحوض في الماء اذا استقر لانه يوجب
علما لا اضطراب للقلب في ثبوته والمراد ان الزيادة على الكتاب بيان فيه نسخ اداء البيان ما يظهر به
ابتداء وجوده كالرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة فانها مبهمة تحتمل التتابع والتفرق فيثبت بقوله متتابعات

بوبدنا ان النسخ لغة ابطال وتبديل وشريعة انتها الحكم الاول وبالزيادة لا ينعدم المزيد عليه
ولا يتبدل ولا ينتهي قلت ان الزيادة بيان واما كونها نسخا فلان المطلق متى تقيد صار شيئا اخر لانهما
ضدان لان المطلق هو المتعرض للذات لا غير والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة واذا كان كذلك فتبدل
المطلق وانتهى بالتقييد الا ترى ان الجلد كان كل الحد وبزيادة التغريب بعضه وبعض الشي لا يكون ذلك الشي
فثبت ان الزيادة مشتملة على هذين الصفتين والشي اذا تجاذب له طرفان فحقه ان يوفر عليهما حظه فيقول
لو كانت الزيادة بيانا محضا لجازت بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم تجز الا بالمتواتر فاذا
كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمتواتر والمشهور دون الاحاد عملا بالشبهين وظهر ان المراد
من قوله رحمه وهو نسخ عندنا انه فيه معنى البيان لا نسخ محض وما بينا علم الفرق بين التقييد الذي هو نسخ
من وجه وبين النسخ من كل وجه ان التقييد يجتمع مع الاول بخلاف الثاني وكذا التقليد قد يكون مقارنا والنسخ
لا قال رحمه الله باب ـــــــــــ خبر الواحد الى قوله دون بعض اقول خبر
الواحد هو الفصل الثالث اي المرتبة الثالثة من القسم الاول وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم فانه رتبه فيما سبق على ثلث مراتب وقد سبق ذكر المرتبتين وهذا ثالثها وهو كل خبر لم يبلغ حد
التواتر والاشتهار وفي الاتصال شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلانه لم يتصل برسول الله صلى
الله عليه وسلم قطعا واما المعنى فلانه ما تلقته الامة جميعا بالقبول بخلاف المشهور فان فيه شبهة صورة
من حيث انه كان في الاصل من الاحاد وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول وحكم خبر الواحد انه
يوجب العمل لكن بشرايط في نفس الخبر وشرايط في الراوي على ما سياتي ذكرها ولا يوجب علم اليقين
عندنا واليه ذهب الاكثر وقال بعض الناس من لا يعتد بقوله انه لا يوجب العمل لانه لا يوجب
العلم والعمل الا اذا كان صادرا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع يقال قفا اثره
وخبر الواحد اذا كان لا يوجب العلم لم يجز اتباعه والعمل به فلا يكون حجة اصلا وقوله تعالى ولا تقولوا على الله
الا الحق ووجه الاستدلال ان خبر الواحد اذا كان محتملا للحق والغلط فلا يكون حجة على الاطلاق فلا يجوز القول
بايجاب العمل به في الدين ولان صاحب الشرع موصوف بالقدرة الكاملة فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب
علم اليقين الى ما لا يوجب شيئا من ذلك ولا يرد على ذلك امور المعاملات لان ما ذكرناه من المعاملات من ضروراتنا
لكون حقوق العباد تترتب عليها والعباد عاجزون عن اظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذه الضرورة جوزنا
الاعتماد فيها على خبر الواحد وقلنا اذا اشترى من صبي عاقل او عبد معتمدا على قولهما انا ماذون ان يجوز ذلك ولهذا
سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه ايضا فاما نحن فيه فبخلاف ذلك لان الثابت به حق الله تعالى وانه تعالى متعال
عن ان يلحقه ضرورة او عجز عن اظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شبهة وكذلك الراي والقياس من ضرورات العباد

حقوقهم مرتبه عليه فاستقام هو ان يثبت بما يوجب علم اليقين بل موجبا لعلم الظن بشرت الحكم
في الفرع كما استقامت المعاملات ان تثبت بما لا يوجب علم اليقين وهو خبر الواحد وقال بعض اهل الحديث
خبر الواحد يوجب علم اليقين ثم منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة
وهو الاربع واستدلوا بان خبر الواحد موجب للعمل ولا عمل من غير علم بما سبق من الاية فلو كان خبر الواحد غير موجب
للعلم لما جاز اتباعه لان الله تعالى ذم اتباع الظن فقال ان يتبعون الا الظن فلو كان خبر الواحد موجبا
للظن لكان متبعه مذموما ولما كان الاجماع منعقدا على اتباعه دل على ان متبعه متبع لما يوجب العلم
وقد ورد اخبار الاحاد في احكام الاخرة نحو عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولاحظ لنا في
تلك الاخبار الا العلم وذلك دليل على ان خبر الواحد يوجب العلم وقوله قالوا هذا العلم يحصل كرامة
تعالى الى اخره جواب عما يقال لو كان خبر الواحد يوجب علم اليقين لا وجبه لكل الناس وحيث لم يكن كذلك
لكون الناس مختلفين فيه دل على انه لا يوجب علم اليقين وتقرير الجواب ان هذا العلم يحصل بطريق الكرامة
من الله تعالى فثبت على وجه خاص وهو ان يكون موجبا علم اليقين للبعض دون البعض كالالهام فانه يطلق
298 من بعض الناس دون بعض قال رحمه الله ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح الى قوله من انكر
عصى اقول ـــــ قد استدل علماؤنا رحمهم الله على ان خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين
بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
لتبيننه للناس ولا تكتمونه فان فيه نهيا عن الكتمان وخطابا بالبيان وكل واحد من المخاطبين بالتبين انما يخاطب
بما في وسعه من التبيين ولو لم يكن خبر المخاطب المذكور حجة لما امر بتبيين العلم لانه حينئذ يكون خاليا عن الفائدة
فان قيل يرد الفاسق على هذا فانه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا يقبل بيانه في الدين قلنا لا يرد ذلك لان
الفاسق مخصوص من هذا النص بنص اخر وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فانه امر
بالتوقف في خبر الفاسق ثم هو مزجور عن اكتساب سبب الفسق مامور بالتوبة عنه ثم ترتيبه البيان عليه
تعلى هذا الوجه بيانه يفيد القبول والعمل به وكذا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين الاية دليل على ما ذهب علماؤنا رحمهم الله اليه فان الفرقة اسم لثلاثة فصاعدا فيكون الطائفة بعض الفرقة
وهو الواحد او الاثنان ففي امر الطائفة بالتفقه والرجوع الى قومهم للانذار كي يحذروا دليل على ان
القبول واجب على السامعين من الطائفة فانه يلزمهم الحذر بانذار الطائفة وذلك لا يكون الا بالحجة فان
قيل ان الطائفة للجماعة قلنا المتقدمون اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هي اسم للواحد وقال
عطا للاثنين وقال الزهري للثلاثة وقال الحسن للعشرة فكيف هذا اتفاقا منهم ان اسم الطائفة يحتمل ان يتناول
كل واحد من هذه الاعداد ولم ينقل احد بالزيادة على العشرة ومعلوم ان خبر العشرة لا ينتفي به تهمة
الكذب فعرفنا انه لا يشترط لوجوب كون الخبر حجة ان لا يكون في خبره تهمة الكذب قال الامام شمس الايمة

الاسرخسي رحمه الله لانهم ما ذا محمد بن كعب فقد قال قتادة في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة من المومنين يعنوا النفل في سبب النزول انهما كانا رجلين وفي سياق الاية ما يدل عليه فانه قال تعالى فاصلحوا بينهما ولم يقل بينهم وقد سمي الرجلين طايفتين فان قيل هذا بعيد لان تا التانيث لا تلحق بنعت الواحد من الذكور قلنا نعم اذا كان نعتا الذكر مذكورا اما اذا ذكر نعت يصلح للفرد من الذكور والاناث فتلحق وكتاب الله تعالى يشهد به قال تعالى وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شي ولو كان ذا قربى فان قيل هذا خطاب لجميع الطوايف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر قلنا ليس كذلك نعم الطايفة الى جماعة تتناول كل واحد منهم كقول القايل ليسال القوم ثيابهم وفي قوله تعالى اذا رجعوا اليهم ما يدل على ما قلنا لان الرجوع انما يتحقق ممن كان خارجا من القوم ثم قدم عليهم ولو ان جميع الطوايف الى كل قوم بالانذار لا يكون رجوعا اليهم مع ان هذا لو كان شرطا لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلفهم ان يفعلوه ولو فعلوه لاشتهر ولم ينقل شي من ذلك في الاثار فان قيل الراجع الى كل فريق مامور بالانذار لقومه باسمه وان لم يجب عليهم ان يقبلوا ذلك منه بل المقصود ان يشتهر ذلك وعند الاشتهار ينتفي تهمة الكذب فيصير حجة حينيذ بمنزلة الشاهد الواحد فانه مامور باداء الشهادة وان كان العمل بشهادته غير واجب ما لم يتم العدد بشاهد اخر وتظهر العدالة بالتزكية قلنا الشاهد الواحد لا يجب عليه اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل لو جب الانذار باسمه ثم لما وجب بالنص انه مامور بالانذار ثبت انه يجب القبول منه لان في هذا بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان مامورا بالانذار ثم كان قوله ملزما للسامعين كيف وقد بين الله تعالى حكم القبول والعمل به باشارة قوله لعلهم يحذرون اي كي يحذروا عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة اياهم كما قال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر بالحذر لا يكون الا بعد توجه الحجة فدل ان خبر الواحد موجب للعمل فان قيل كيف وجب العمل بخبر الواحد في حقوق الله تعالى واشترط الاثنان في حقوق العباد كالشهادة وكلاهما من جملة خبر الواحد والقياس تقتضي عكسه لقوة حق الله تعالى وضعف حق العباد قلنا انما يحتاج الى هذا الاخبار وهو الشهادة عند صورة المعارضة بين دعوى المدعي وانكار المدعى عليه فاذا جا المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه لكن صدق المدعى عليه يتقوى ايضا من جهة اخرى وهي براة الذمة فانه من الاصل فلا يمكن اثبات الثابت بالحادث فافترقا وقوله وهذا في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية ونحو ذلك قال رحمه الله واما السنة الى قوله والمضاربين وغيرهم اقول الدليل الدال من جهة السنة على ان خبر الواحد يوجب العمل به ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة رضي الله عنها في الهدية وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر فوضعته بين يديه والقدر كانت تغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم لها لا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة ولنا هدية واكل من ذلك وكذا قبل خبر سلمان الفارسي رضي الله عنه حين كان عبدا لرجلين من بني قريظة

اتى بطبق

٢٩٩

النبي صلى الله عليه وسلم وهو نقيبا فقال انك رجل صالح ومعك اصحابا للاعراب ذو حاجة وهذا كان عندي للصدقة فرايتكم احق به من غيركم فقربه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم لاصحابه كلوا او امسك يده فلم ياكل فرجع سلمان رضي الله عنه وتحول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فجمع سلمان شيا كان عنده ثم جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رايتك لا تاكل الصدقة وهذه هدية اكرمتك بها فاكل رسول الله صلى الله عليه وسلم منها وامر اصحابه فاكلوا معه فقبل صلى الله عليه وسلم خبر سلمان في الصدقة والهدية واعتمد عليه واكل من هديته والذي قبله صلى الله عليه وسلم من اخبار الاحاد كثيرا لا يحصى عدده وسلمان رضي الله عنه كان مجوسيا من اصبهان من قرية يقال لها جي وقيل رامهرمز وكان ابوه دهقان تلك القرية سافر في طلب الدين مع قوم فغدروا به وباعوه من اليهود ثم كوتب فاعانه رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابته واسلامه مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ولما خط صلى الله عليه وسلم الخندق قطع لكل عشرة اربعين ذراعا واحتج المهاجرون والانصار في سلمان رضي الله عنه طويله من اراد الاطلاع على جملتها فعليه بكتابنا المسمى بنزهة الابرار في الاسامي ومناقب الاخيار ومشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد من الصحابة رضي الله عنهم كعلي بن ابي طالب ومعاذ بن جبل ودحية الكلبي وكان من دحاه اذا بسطه ومهده لان الرئيس يمهد والبسط وقلب الواو يا فيه نظير قلبها في قنية وطنة وروى ابو حاتم عن الاصمعي دحية الكلبي بالفتح ولا يذكر بالكسر ولعل هذا من تغيير الاعلام كشمس لدا في الفايق وكذا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا باخبار الاحاد وحاجوا بها قد ذكر محمد رحمه الله في هذا اي في عمل الصحابة ومحاجتهم غير حديث اي احاديث كثيرة في كتاب الاستحسان وقيل قوله غير حديث واحد بل ذكر فيه احاديث كثيرة واما الاجماع فان الامة اجمعت على قبول اخبار الاحاد من الوكلا والرسل والمضاربين وغيرهم فيما يخبرونه قال رحمه الله لان الخبر يصير حجة بصفة الصدق الى قوله وقبل التمكن من العمل اقول الدليل الدال من جهة المعقول على ان خبر الواحد يوجب العمل هو ان الخبر انما يصير حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وسبب العدالة بعد الاهلية لاخبار التي تثبت بالعقل والضبط والاسلام يترجح جانب اذ العدالة تقتضي الصدق وبالفسق يصير الكذب راجحا فوجب العمل برجحان الصدق ليصير الخبر حجة للعمل وما فيه من احتمال السهو والكذب يعتبر لسقوط علم اليقين وذلك لان العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس فانه صحيح مع ان القياس لا يوجب الا الظن بغالب الراي دون علم اليقين وكعمل الحكام بالبينات فانه صحيح مع ان البينة توجب غلبة الظن دون علم اليقين ولهذا يجب على القاضي الحكم بعد اقامة البينة العادلة حتى اذا لم ينفذ بعد اقامتها يكون فاسقا واذا لم يجز الحكم عليه يكون كافرا في التقويم فكذلك هذا الخبر من المخبر العدل يفيد علما ملتبسا بغالب الراي وانه كاف للعمل وهذا نوع علم فيه اضطراب لاحتمال السهو والكذب فيما يفيده فكان دون علم الطمانينة الذي يثبت بالخبر المشهور لكونه متواترا بالنظر الى الاتباع فكان اعلى حالا من خبر الواحد واما الجواب عما تمسك به الفريق الثاني من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فهو ان نفي العلم من كل وجه

لانه كان رجلا قويا فقال المهاجرون سلمان منا وقالت الانصار سلمان منا فقال رسول الله سلمان منا اهل البيت

الا انه نكرة في موضع النفي وخبر الواحد يوجب العمل بغالب الراي والظن فلم ينتف العام من كل وجه فاندفع ما ذكروا واما الجواب عما تمسك به الفريق الثالث فمن وجهين الاول ان المتبع ليس هو الظن وانما هو الاجماع الدال على وجوب العمل بالخبر وحينئذ المتبع امر معلوم وهو الاجماع لا المظنون الثاني ان المنهي عنه او المذموم انما هو الظن في معرض الامور القطعية من الدين كالتوحيد ونحوه لا الامور الشرعية واما دعوى علم اليقين بخبر واحد فباطل بلا شبهة لان العيان والمشاهدة ترده لما سبق ان الخبر المشهور لا يوجب علم اليقين مع كونه متواترا من وجه فخبر الواحد اولى بعدم افادته وهذا لان خبر الواحد محتمل للكذب لا محالة لكونه خبر من هو غير معصوم من الكذب وانه ظاهر لا يمكن انكاره ومع الاحتمال لا يثبت اليقين وانما يثبت سكون النفس بترجح جانب الصدق وذلك نوع علم من حيث الظاهر فيجوز اطلاقه كما في باب القبلة عند الاشتباه وينتفي باعتباره مطلق الجهالة لانه يرجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خبر الفاسق لانه يتحقق فيه المعارضة من غير ترجح احد الجانبين ومن انكر ما قلنا من انه لا يقين مع الاحتمال فقد نسب نفسه الى السفه والجهل واضل عقله واذا اجتمعت الاحاد حتى تواترت حدثت حقيقة الخبر ولزوم الصدق بسبب اجتماع الاحاد وذلك وصف حادث بواسطة ذلك الاجتماع كاجتماع الامة فانه اذا ازدحمت اراؤهم واجتمعت صارت حجة كالمعاينة وسقطت الشبهة التي كانت ثابتة في كل واحد من المجتهدين قبل اجماعهم وهي شبهة السهو والكذب واما الاخبار الواردة في احكام الاخرة فلانه لم ينقلها احاد بل منها مشهور ومنها ما دون المشهور وهو خبر الواحد لكن ما دون المشهور يوجب نوعا من العلم على ما سبق وهو العلم بغالب الظن وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذ العقد زائد على العلم وهذا نفي لقولهم ترك الا العلم وليس عقد القلب من ضرورات العلم لانه يمكن ان يوجد العلم به ولا عقد القلب قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ثم قيل انهم تركوا عقد القلب على اياته تعالى وعلى نبوة رسوله صلى الله عليه وسلم بعد العلم بها فعلم بهذا ان العقد مع العلم ينفك احدهما عن الاخر وجودا وعدما ولم يكن وجود كل واحد منهما من ضرورات الاخر واذا كان كذلك فصح الابتلاء بعقد القلب صحيحا جوز اهل السنة النسخ قبل العمل وقبل التمكن منه لكن بعد عقد القلب قال رحمه الله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة الى قوله فلا يجوز التحري معه اقول اذا ثبت بما سبق ذكره من الدلائل ان خبر الواحد حجة في حق العمل لا في حق العلم اليقين قلنا ان خبر الواحد منقسم الى رواية معروف ومجهول والمعروف نوعان من كان معروفا بالفقه والراي والتقدم في الاجتهاد ومن كان معروفا بالرواية والعدالة وحسن الضبط والحفظ دون الفقه والفتيا لكونه قليل الفقه والمجهول على خمسة اوجه على ما يلي ذكرها اما النوع الاول من الراوي المعروف فالخلفاء الراشدون والعبادلة الثلاثة وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله ابن عمر وعبد الله ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه والنظر من الصحابة كحذيفة بن اليمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم والعبادلة اما تكسير عبدل لان من العرب من يقول عبد عبدل وفي زيد زيدل واما جمع العبد وضعا كالنساء للمراة كما في الاقليد ويجوز ان يكون جمع عبد الله باخذ بعض من الاول وبعض من الثاني على قياس عبقسي في عبد قيس وفي العبادلة الثلاثة خلاف بين المحدثين والفقهاء فعند الفقهاء ما سبق ذكره وعند المحدثين عبد الله ابن

الزبير قام مقام عبد الله ابن مسعود وحديث هذا النوع المذكور رحمه موجبه للعمل سواء كان خبره موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تأيد القياس به وان كان مخالفا له يترك القياس به ويعمل به وكان مالك رحمه الله يقدم القياس على خبر الواحد في حق العمل به ويقول ان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة رضي الله عنهم وبدليل الكتاب والسنة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولان في اتصال هذا الحديث شبهة لجواز ان يكون روايه ساهيا وغالطا وكاذبا وان لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي شبهة الخطأ فما فيه شبهة واحدة اولى بالعمل مما فيه شبهات والجواب عن ذلك بوجوه الاول ان خبر الواحد لا يحتمل الخطأ في اصله وانما دخلت الشبهة في نقله ولو ارتفعت الشبهة الثابتة من النقل كان بان سمعنا الخبر من رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق يقين لا شبهة فيه والقياس محتمل باصله لان شبهة الخطأ ثابتة في كل وصف على الخصوص جعل مناط الحكم الا ترى ان كل وصف عينه المجتهد محتمل للغلط ولذلك كان القياس الصحيح يوجب غلبة الظن لا علم اليقين وكان احتمال الخطأ في القياس اصلا واحتمال ذلك في الحديث عارضا ولا يقال ان الوصف المؤثر اذا ثبت مناطا للحكم كان يقينا لانا نقول لا نسلم ذلك فان الوقوف على كون
٣٠٠ الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالنص او الا بالاجماع وحينئذ لم يبق هو قياسا بل يكون نصا او اجماعا وكلامنا في القياس وانه ليس موجبا لليقين لما ان كل وصف مجتهد فيه يحتمل الغلط وما كان محتملا للغلط باصله لا يكون معارضا لما لم يكن محتملا الغلط في اصله فكان خبر الواحد مقدما على القياس ولذا ان قيل قولك ان الوقوف على كون الوصف مناطا للحكم بطريق اليقين لا يتحقق الا بالنص او الا بالاجماع وحينئذ لم يبق هو قياسا بل يكون نصا او اجماعا كذلك في خبر الواحد لو ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بان كان خبر الواحد وقت حياة النبي صلى الله عليه وسلم وسمع ذلك الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبر الرسول عليه السلام بصحته لم يبق هو ايضا خبر الواحد بل كان هو نصا قطعيا ولا كلام فيه انما الكلام في خبر الواحد قلنا نعم كذلك الا ان بينهما فرقا من حيث عدم التغيير بحقيقته فان خبر الواحد عند ارتفاع الشبهة الثابتة بالنقل بواسطة السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما ذكرت يبقى خبرا ونصا كما كان عند وجود الشبهة الثابتة بالنقل لا عند السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتفعت الشبهة الثابتة بالنقل بالوجه فلم يتغير عن حقيقته كونه خبرا واما القياس عند وجود نص او اجماع دال على ان هذا الوصف هو مناط الحكم لم يبق قياسا فتغير عن حقيقته من حيث الاسم والحكم فثبت ان احتمال الخطأ في الراي اصل وفي الحديث عارض ووقوع احتمال الخطأ في العارض لا في الاصل ليس كوقوع احتمال الخطأ في العارض الوجه الثاني ان الوصف وهو العلة المؤثرة في النص كالخبر بمعنى ان الخبر انما علم لا عن نظر للسامع والوصف بمنزلته لانه ابانه كما يتعلق الحكم به والراي والنظر في ذلك الوصف كالسماع لانه اذا نظر المجتهد في ذلك الوصف كانه يسمع

منه الاخبار بكونه مناطا للحكم والقياس تمل بذلك الوصف لانه اذا نظر المجتهد فيه وغلب على ظنه
كونه مناطا للحكم حكم بذلك وعدى الحكم من الفرع الى الاصل لكن الوصف ساكت عن حقيقة البيان
والخبر بيان في نفسه حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في الابانة والاظهار لكونه اقوى من الوصف
والسماع فوق القياس في الاصابة لان سماع الخبر حقيقي فكان اقوى من نظر المجتهد وقياسه فلا يجوز
ترك القوي بالضعيف ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري طلب الوقت الحري الوجه الثالث
ان ترك القياس بالخبر الواحد في حق العمل به امر مشهور في الصحابة رضي الله عنهم وكذا فيمن بعدهم
من السلف رحمهم الله على وجه لا يمكن انكاره دل على ذلك حديث عمر رضي الله عنه فانه حمل بن مالك
حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا ان نقضي فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بخلاف ما قضى به وفي رواية لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك قال رحمه الله واما رواية
من لم يعرف بالفقه الى قوله ذكرناها في موضعها اقول النوع الثاني من الراوي المعروف
هو من لم يعرف بالفقه لكنه عرف بالعدالة والحفظ والضبط كابي هريرة وانس بن مالك وغيرهما رضي الله
عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فان
ابا هريرة رضي الله عنه ممن لا يشك احد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم زر غبا تزدد حبا وكذا في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلى الله
عليه وسلم بذلك ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة بعض رواياته بالقياس الا ترى
ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمعه يروي توضؤوا مما مسته النار قال ارايت لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه فرد
خبره بالقياس حتى روي ان ابا هريرة قال له يا ابن اخي اذا اتاك حديث فلا تضرب له الامثال ولا يقال انما
رده باعتبار نص اخر عنده وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بكتف مشوية فاكلها وصلى ولم يتوضأ
لانا نقول لو كان عنده نص لما تكلم بالقياس ولا اعرض عن اقوى الحجتين او كان سبيله ان يطلب التاريخ بينهما ليعرف
الناسخ من المنسوخ حيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والراي من بين الصحابة رضي الله عنهم على وجه لا
تبلغ درجة ابي هريرة رضي الله عنه في الفقه درجته رضي الله عنه عرفنا استحسان التامل في روايته اذا كان مخالفا
للقياس واذا كان كذلك قلنا ان وافق روايته القياس عمل بها وان خالفته لم يترك العمل بها الا بسبب الضرورة
وانسداد باب الراي والقياس وذلك بان يروي حديثا يابى كون القياس حجة مثل حديث ابي هريرة رضي
الله عنه في المصراة على ما ياتي ذكره ووجه ما ذكرناه من العمل بروايته ان وافقت القياس هو ان ضبط
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد كان نقل الخبر بالمعنى مستفيضا فيهم ومشتهرا بينهم
ومعلوم ان الناقل انما ينقل بقدر ما فهم من العبارة والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم

امر

امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم
فاذا قصر فهم الراوي عن درك معاني الحديث واحاطتها فلا يؤمن عليه من ان يرويه ببعض معانيه
فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فلتوهم ذلك القصور يحتاط في مثله فقلنا اذا انسد باب
الراي فيما يرويه بكونه مخالفا للقياس فلا بد من تركه وهو لا يتوهم هذا النوع من القصور فيما اذا كان الراوي
فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه فاذا صحت الرواية عنه فهي مقدمة على القياس ولا يظن ظان انا قلنا من
قصور فقه من لم يعرف بذلك من الرواة ازدراء بهم وطعنا فيهم فان ذلك من بعض الظنون معاذ الله من ذلك
لانهم مقدمون في العدالة والحفظ والضبط وكل منهم نجوم الهدى ومصابيح الدجى وانما المراد بذلك القصور
عند المقابلة بفقه للحديث بالنسبة الى فقهاء زمانهم من الخلفاء الراشدين ومن عرفوا بالفقه والاجتهاد رضي الله عنهم
قال محمد رحمه الله حكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في مواضع كثيرة انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه
وقلده فما ظنك بابي هريرة رضي الله عنه لان درجته فوق درجة انس رضي الله عنه ان المذهب عند اصحابنا رحمهم الله
فيما نحن فيه انه لا يرد حديث امثالهم وهم الذين لم يعرفوا بالفقه الا اذا انسد باب الراي والقياس
فحينئذ يرد حديثهم لانه اذا انسد صار حديثهم ناسخا للكتاب والحديث المشهور الوارد في اثبات القياس
وكذا صار معارضا للاجماع وذلك الحديث مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة وهو ما رواه عن النبي ٣٠١
صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي صاعا من طعام قوله صلى الله عليه وسلم من اشترى شاة
فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي انا
من طعام لا سمراء وفسروا الطعام بالتمر كذا في الفائق فانه انسد فيما مر من الحديث باب القياس وانه مفتوح
بالكتاب والسنة والاجماع فصار الحديث المذكور ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وكذا صار معارضا للاجماع
وذلك لان الكتاب يقتضي وجوب العمل بالقياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكذا الحديث المشهور
وهو حديث معاذ رضي الله عنه يقتضي ذلك وكذا الاجماع منعقد على وجوب العمل بالقياس عند انعدام دليل
فوقه فلو عملنا بحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع او نقول
لو عملنا بحديث ابي هريرة رضي الله عنه في المصراة يلزم نسخ الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فانه
يقتضي المماثلة في ضمان العدوان فيما له مثل كالحنطة بالحنطة وذلك قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وفيما لا مثل له بالقيمة لانها مثل معنى والعمل بحديث المصراة
يؤدي الى نسخ ما ذكرنا من الكتاب وذلك لان اللبن ان كان من ذوات الامثال فالواجب المثل والقول قول
من عليه في بيان المقدار وان لم يكن من ذوات الامثال فالواجب القيمة فاما ايجاب صاع من التمر مكان اللبن
قل اللبن او كثر فمخالف الكتاب وكذا السنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل وكذا مخالف القياس

الصحيح من كل وجه اذ القياس ان المتلف اذا قل قل الضمان واذا كثر كثر الضمان واذا كان مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة المعروفة والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فترك العمل به وفي الحديث وجوه اخر منها ان فيه توقيت خيار العيب الى ثلاثة ايام وخيار العيب غير موقت ومنها ان اللبن لو صار مستهلكا بالقبض يتعذر رده ينبغي ان يسقط شي من الثمن لا ان يجب صاعا من تمر كما لو اشترى شيئين وهلك احدهما ورد الاخر فانه يسقط من الثمن بازائها هلك ومنها ان اللبن كان بعضه موجودا قبل القبض لانه باطن فلا يعد مالا واما وجد بعد الحلب فيكون اللبن حادثا في ملكه فصار كاللبن بعد القبض فلا يجب عليه الضمان ومنها انه اوجب الضمان مع وجوده والضمان شرع بعد الاستهلاك التصرية تفعيل من الصر بمعنى الحبس وهي ان يريد بيع الشاة فيحقن اللبن اي يجمعه في ضرعها اياما لا يحلبه ليرى انها كثيرة اللبن كما في الفائق وقيل هي من الصرى يقال صرى الماء اذا حبسه ومنه الصراه وهي نهر يتشعب من الموصل الى بغداد والشاة مصراة والتمثيل مثل التصرية قال رحمه الله واما المجهول اي في عدد التاملين اقول القسم الثاني رواية المجهول والمراد منه المجهول في رواية الحديث لا المجهول في النسبة وذلك بان لم يعرف الا برواية حديث او حديثين لانه لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل وابصة بن معبد بالصاد المهملة وفتح الميم والبا وسلمة ابن المحبق بكسر البا المشددة هو الصواب كذا قاله ابن ناصر رحمه الله واصحاب الحديث يفتحون البا قال البخاري رحمه الله اسم المحبق صخر بن عتبة بن الحارث ومثل معقل ابن سنان ابن ابي مجاهد الاشجعي وابن ابي طارق وهذا القسم على خمسة اوجه الاول ان يشتهر بروايته السلف والثقات عنه ويعلمهم حديثه وشهادتهم له بصحة الحديث الثاني ان يسكتوا عن الطعن فيه بعدما اشتهر ونقل الثالث ان يعارضوه في روايته ويردها من غير خلاف منهم الرابع ان يختلفوا في الطعن في روايته نقل الثقات الخامس ان لا يظهر حديثه في السلف ولا الطعن فيه فيما بينهم اما الوجه الاول فهو بمنزلة المشهورين في الرواية تقبل روايته مثل حديث المعروف في الرواية بشهادة اهل المعرفة له بصحة حديثه فانهم لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا قبلوه دل ذلك على صحته وكذا الوجه الثاني لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان لا يحل الا على وجه الرضاء بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد بيانا انه تقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه السلف رحمهم الله غير متهمين بالتقصير في امور الدين فكان سكوتهم في ذلك الموضع دليلا على صحته وكذا الرابع عندنا لانه لما قبله بعض الفقها المشهورين صار كانه رواه بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان في حديث بروع بنت واشق الاشجعية بفتح البا لا بكسرها فانه خطا انه مات عنها زوجها هلال ابن مرة ولم يكن قدر لها مهرا ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها وهي اقاربها من جهة الاب

فعمل بحديثه ابن مسعود رضي الله عنه لانه وافق القياس عنده فان قياسه يوجب مهر المثل اعتبارا بما اذا وقعت الفرقة بالطلاق بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا اذ الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة وبدليل ان النكاح عقد العمر والعمر بالموت ينتهي والشي بانتهائه يتقرر فقد ارتكانه وجد ما هو المقصود من النكاح وهو الدخول فيجب مهر المثل ورده امير المؤمنين علي رضي الله عنه لما خالف قياسه لان القياس عنده ان لا يجب مهر المثل كما اذا وقعت الفرقة فيها بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وذلك لان هذه الفرقة ايضا فرقة قبل الدخول فالحق بها ولذلك قال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها اراد من الاعرابي معقل بن سنان وانما قال بوال على عقبيه لان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع بوله على عقبيه وهذا بيان لقلة احتياطهم في استنزاه البول كذا نقل عن الاستاد العلامة شمس الائمة الكردي رحمه الله الاحتبا ان ينصب ركبتيه في الجلوس ويجمع يديه عند ساقيه وهذا القول من علي رضي الله عنه طعن في حديث معقل ولما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا بروايته لان الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن رحمهم الله قبلوا روايته فصار معدلا بذلك وصدقه في هذه الرواية اناس من اشجع كابي الجراح صاحب راية الاشجعيين وانما لم يقبل علي رضي الله عنه روايته لانه خالف القياس عنده كما مر ذكره وعدم القبول لهذا المعنى لا يدل على الجرح فاذا عدم الجرح ووجد التعديل بقبول بعض الصحابة رضي الله عنهم روايته وجب القبول كما اذا وجد التعديل في الشاهد وعدم فيه الجرح ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم وهو الوجه الرابع لانه خالف القياس عنده فانه قاسه على هلاك المبيع قبل القبض فان الثمن لم يجب فيه وعلى اذا ما زوج المولى امته ولم يسم لها مهرا فانه لا يجب لها مهر بالاجماع وعندنا هو حجة لكونه موافقا لقياسنا وهو القياس على الصغيرة اذا زوجها الولي بغير مهر وعلى التي تزوجت وقد سمى لها الزوج ما لا يصلح مهرا لها وعلى المجنونة اذا زوجها الولي بغير مهر وانما يترك هذا القسم اذا خالف القياس وليس كذلك وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود من الصحابة رضي الله عنهم وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من التابعين رحمهم الله اما علقمة ابن قيس فهو مشهور كبير القدر من تابعي الكوفة توفي بها سنة اثنين وسبعين وله تسعون سنة واما مسروق فهو ابن الاجداع اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وادرك الصدر الاول كابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ومن بعدهم رضي الله عنهم وكان خصيصا بابن مسعود رضي الله عنه وكان احد الفقها الكبار يقال انه سرق صغيرا ثم وجد فسمي مسروقا وهو ابن الاجداع اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكان ابوه ملك همدان في الجاهلية مات رحمه الله سنة ثلاث

٣٠٢

وستين وله ثلاثة وستون سنة واما الحسن فهو ابن احمد من كبار مشايخ البصره ومن اوحد مشايخ وقته ويعرف بابن الكاتب مات رحمه الله في نيف واربعين وثلثمائة واذا روى عن الثقات خبره فثبت بروايتهم عدالته مع انه في قرن العدول واما الوجه الثالث وهو ما اذا طعنوا في روايته وردوها ولم يختلفوا في ذلك فانه لا يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به لا خلاف القياس لانهم كانوا يعيبون برد الحديث ولا يترك العمل به فاتفاقهم على الرد دليل على انهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا ان ذلك وهم منهم واذا قال الراوي او همت لم يعمل بروايته فكذا هذا فصار هذا الحديث غير حجة بسبب الطعن وعدم القبول لكنه يحتمل ان يكون حجة بالنظر الى كونه خبرا على عكس الخبر المشهور فانه حجة باعتبار كونه متواترا يحتمل شبهة عند التامل باعتبار كونه احاد الاصل قال ـــــ واما اذا لم يظهر حديثه في السلف الى ... رابط الراوي اقول ـــــ الوجه الخامس من الوجوه المذكورة وهو الذي لم يظهر حديثه ... لف فلم يقابل برد ولا قبول حكمه انه لا يجب العمل به ولا يترك به القياس لكن يجوز العمل به اذا ... القياس لان العدالة اصل في الصدر الاول لكون العدالة غالبة فيه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم ... الناس القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم فباعتبار غلبة العدالة في اهله يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم تشتهر روايته في السلف رحمهم الله يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس ولا يجب اذ الوجوب لا يثبت شرعا بمثل هذا الطريق الضعيف ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور بظاهر العدالة من غير تعديل بناء على ما شاهد في ابنا زمانه من العدالة فاما في زماننا فرواية مثل هذا المجهول لا تكون مقبولة ولا يصح العمل بها ما لم يتايد روايته بقبول العدول لظهور الفسق وغلبته على اهل زماننا ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته واذا ثبت ذلك فصار الخبر المتواتر يوجب علم اليقين والخبر المشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الظن كما مر بيانه والمستنكر من خبر الواحد يفيد مجرد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا يطلب الحق والمستتر من خبر الواحد في حيز الجواز للعمل به اذا وافق القياس دون وجوب العمل به ومثال المستنكر وهو الوجه الثالث من الوجوه المذكوره حديث فاطمة بنت قيس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وكانت تطلب النفقة في العدة عن طلاق باين فقد رده عمر رضي الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان رحمه الله فيه اي فيما سبق من قول عمر رضي الله عنه انه اي عمر رضي الله عنه اراد بالكتاب والسنة القياس الصحيح لان ثبوت القياس بهما والقياس يرد ما روته لما ان اثر من اثار النكاح باق فيجب لها النفقة كما اذا كان الطلاق رجعيا وقد رد حديث فاطمة غير عمر رضي الله عنه من الصحابة ايضا فانه روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال في هذا المقام لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول

امراة لعلها نسيت او شبه لها وكذا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر وعايشة رضي الله عنهم ردوه وذكر في مبسوط ابي اليسر رحمه الله اراد بقوله لا ندع كتاب ربنا قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اي وانفقوا عليهن من وجدكم وهذا في حالة العدة وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وقراءته ماخوذة عن النبي عليه السلام فيجب العمل بها فتكون نفقة الزوجات واجبة على الازواج في العدة فان قيل هذا الذي ذكرتم من رد حديث فاطمة اشارة الى غير ما اشار اليه عمر رضي الله عنه فانه لم يقل لا نقبل حديثها لعلمنا انها اوهمت ولكن قال لا ندع كتاب ربنا لا ندري انها صدقت ام كذبت قلنا في قوله لا ندري اشارة الى ذلك المعنى فان قبول الرواية والعمل بها يبتني على ظهور رجحان صاحب الصدق وظاهر انه لم يظهر جانب الصدق في روايتها والقياس يدل على خلافه فيها فنترك روايتها ونعمل بالقياس الصحيح وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين قوله لا نقبل روايتها بمنزلة القاضي برد شهادة الفاسق بقوله ائت بشاهد اخر او ائت بحجة اخرى وكذا حديث بسرة من مس ذكره فليتوضا من هذا القسم اي من قسم المستنكر وهو الوجه الثالث وسياتي الكلام عليه وكذلك حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له ثم خبر العدل انما جعل حجة بشرايط في الراوي ياتي ذكرها ٣٠٣

قال ـــــ رحمه الله وهذا باب ـــــ بيان شرايط الراوي الى قوله قوله وانقطاع الولاية اقول ـــــ الشرايط التي تراعى في الراوي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما اشتراط العقل فلان الخبر المروي كلام منظوم له صورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه موضوع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف الا ترى ان من الطيور ما يسمع منه حروف منظومة ولا تسمى تلك الحروف كلاما وكذا اذا سمع من صوت انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا يسمى تلك كلاما لكونها لا بيان فيها لان البيان لا يتحقق بدون المعنى الا ترى انه اذا تكلم بالكلمات المهملة كما اذا قال اجني دزي مكان جاني زيد لا يسمى كلاما فعرفنا ان الكلام عبارة عن حروف منظومة صادرة عن عقل وتمييز يدل على مفهوم فكان معنى الكلام لا يوجد الا بالعقل وكل موجود حادث فبصورته ومعناه يتحقق فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا وخبر المخبر احد انواع الكلام فلا يكون موجودا معتبرا الا بعقله فلا يوجب العمل خبر الصبي والمعتوه لانعدام كمال العقل والمطلق من كل شيء يتناول الكامل منه فاشتراط لصحة خبره على وجه يكون حجة دليل على انه يشترط كمال العقل في ذلك اما اذا كان طفلا عند التحمل مميزا بالغا عند الرواية فروايته مقبولة ويدل على ذلك اجماع الصحابة رضي الله عنهم على رواية جماعة من احاديث ناقلي الحديث كابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ او بعده وعلى ذلك درج الايمة واصطلح العلماء رحمهم الله فيما يجيزونه للصغير اذا كان طفلا او غير مميز فانهم يكتبون له حضورا ومتى كان مميزا كتبوا له سماعا واما اشتراط الضبط فلان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق

وأما اشتراط ضبط الراوي من وقت السماع إلى وقت الرواية
فلأنه لا يتحقق ذلك إلا بحسن ضبطه ولا تكون جهة الصدق في خبره مع احتمال الكذب
راجحة إلا به فلأن كلامنا في خبر من هو غير معصوم عن الكذب
ممتنعة بالضرورة بل بالاستدلال بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب
الذي يعتقده محظورا ولما كان منزجرا عن الكذب في أمر الدنيا كان ذلك دليلا على انزجاره عن الكذب
في أمر الدين وكذا يثبت جهة الصدق في خبره مع احتمال الكذب والسهو والخطأ وقوله وذلك بالعدالة
أشار إلى الاستدلال وأما إذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لأنه
لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمته واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في
خبره مع اعتقاد حرمته فالظاهر أنه لا يبالي من الكذب فمع المعارضة وجب التوقف فعرفنا أن العدالة
في الراوي شرط ليكون خبره حجة فلا يوجب العلم خبر الفاسق وأما الإسلام فليس بشرط لثبوت الصدق
إذ الكفر لا ينافي الصدق لصحة اجتماعهما ولكن الكفر في باب الرواية يوجب شبهة تجب بها رد الخبر
لأن الكلام في الأخبار التي تثبت أحكام الشرع وهم يعادوننا في أصل الدين على وجه هو نهاية في العداوة
فيحملهم ذلك على السعي في هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه فيصير تهمة في باب الدين كما يشهد لولده
فيثبت بالكفر تهمة زائدة على نفس الكفر وهي ما ذكرناه فإنها تدل على كذبه في خبره لا نقصان حال الكافر
بمنزلة الأب فيما يشهد لولده فإن شهادته له غير مقبولة لمعنى زائد على تهمة الكذب متمكن في شهادته وهو شفقة
الأبوة وميله إلى ولده طبعا ولهذا لم تقبل شهادة الكافر على الفاسق لما سبق من العداوة والانقطاع ولاية الكافر
على المسلم والشهادة من باب الولاية كما لا تقبل شهادة ذي الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة الكفار
بعضهم على بعض مع اختلاف ملتهم لانعدام المعنى الباعث على الكذب فيما بينهم إذ الكفر كله ملة واحدة قال رحمه الله
باب ـــــ تفسير هذه الشروط وتقسيمها إلى قوله وكذلك المعتوه أقول ـــــ هذا الباب
في تفسير شروط الراوي وتقسيمها وقد سبق أنها أربعة أما العقل فنور يضيء به طريق يبتدأ به ذلك
من محل ينتهي إليه درك الحواس فإن الحس إذا أدرك شيئا وانتهى إدراكه ابتدأ العقل من منتهى الحس فيحكم بما علم منتهى
الحس حينئذ يكون مبدأ العقل كما إذا أدرك الحس بناء وانتهى إدراكه ابتدأ العقل فحكم أن لهذا البناء بانيا لا محالة
وإذا كان كذلك فيبتدي المطلوب للقلب ويظهر فيدرك القلب ذلك المطلوب بسبب تأمله بتوفيق الله عز وجل
فالعقل بمنزلة السراج للعين الباصرة فكان العقل سراجا لعين القلب فيبصر القلب الطريق عنده كما أن العين
الباصرة عند السراج فإذا أبصر الإنسان شيئا انتهى يتضح له طريق الاستدلال عنده العقل كما إذا رأى العالم
وهو لا يعلم حدوثه ولا قدمه فيتأمل القلب فيراه متغيرا فيحكم عليه بالحدوث لكون التغير من أمارات الحدوث
أو يتأمل فيجد العالم قسمين عينا وعرضا ولا تخلو العين عن العرض والعرض حادث فيستدل بحدوث العرض
على حدوث العين لكونها قابلة للعرض الحادث فيحكم بكون العالم حادثا وهو معنى قوله نور يضيء به طريق

الى اخره

إلى آخره وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله العقل نور في الصدر يبصر به القلب عند النظر في
الحجج بمنزلة السراج فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لأن السراج بعينه يوجب رؤية
ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة
ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجبا لذلك بل القلب يدرك ذلك بتوفيق الله تعالى وهو في
الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتني عليه المرء ما يأتي وما يذر وقال القاضي أبو بكر العقل الذي
هو مناط التكليف العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقال أبو الحسن
الأشعري لا فرق بين العلم والعقل إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فإن العقل
علم مخصوص وقال المحاسبي العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة وقيل هو جوهر بسيط مثل الأجرام
الكثيفة وقيل إنه قوة طبيعية يتوصل بها إلى إدراك العلوم ثم إن العقل لا يفرق في البشر إلا بدلالة
اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره أي يتركه والعقل نوعان قاصر لكون الذي يقارنه ما يدل
على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي والمعتوه الذي يعقل وكامل وهو عقل البالغ الذي لا
آفة به فإن بالآفة يستدل تارة على انعدام العقل بعد البلوغ كالمجنون وتارة على نقصان العقل كما في ٣٠٤
المعتوه فإذا انعدمت الآفة كان الاعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن
وإنما كان العقل في ابتداء وجوده ناقصا كما سبق ذكره لأن العقل يوجد زائدا بالنسبة إلى ابتداء
وجوده إذ هو يحدث شيئا فشيئا بخلقه تعالى وقسمته متفاوت في نفسه لا يدرك تفاوته
تعلقت أحكام الشرع بأدنى درجات كمال العقل واعتداله وأقيم البلوغ الذي هو دليل على العقل
واعتدال الحال ظاهرا وعادة مقام العقل تيسيرا على العباد والمطلوب كل شيء يتناول الكامل
منه فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا أن خبر الصبي ليس بحجة للإلزام لأن الشرع
لم يجعله وليا في تصرفاته في أمور دنياه دفعا للضرر العهدة عنه ففي أمور الدين أولى لأن الاحتياط
فيها أكثر وكذلك حكم المعتوه وإنما ذكر الصبي والمعتوه ولم يذكر المجنون لظهوره لأنه لما لم يقبل رواية
الصبي والمعتوه باعتبار نقصان عقلهما فلأن لا يقبل خبر المجنون بالطريق الأولى لعدم عقله ثم المعتوه
من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير إلا أنه لا يضرب ولا يشتم كالمجنون كذا في النوازل
وذكر في التتمة المعتوه من يختلط كلامه وأفعاله قال رحمه الله وأما الضبط إلى قوله فلذلك شرطنا
مراقبته أقول ـــــ الضبط في اللغة عبارة عن الأخذ بالجزم يقال فلان ضابط لمملكته أي حازم
وفي الاصطلاح عبارة عن احتياط في باب العلم وتفسيره في الأخبار سماع الكلام حق سماعه ثم فهم معناه
المراد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات على ذلك بمحافظة حدوده أي أحكامه كما قال تعالى والحافظون
لحدود الله أي لأحكام الله تعالى ومراقبته بسبب مذاكرته وتكراره على إساءة الظن بنفسه وهي لمن

ذلك الثبات الى وقت اداء ذلك الى غيره وذلك لان بدون السماع المذكور لا
يتحقق ويدوم ذلك الثبات الى وقت اداء ذلك الى غيره وذلك لان بدون السماع المذكور لا
يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم المعنى لم يكن ذلك سماعا مطلقا لانه حينئذ يكون سماع صوت
لا سماع كلام وبعد فهم المعنى يتم التحمل ويلزمه الاداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا بحفظه والثبات عليه الى
ان يؤدي ولهذا لم يجوز ابو حنيفة رحمه الله اداء الشهادة لمن عرف خطه ولا يتذكر الحادثة لانه غير ضابط
لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له الشهادة ثم الضبط نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه ضبط المتن
بصيغته المسموعة والوقوف على معناه لغة والباطن منه ان ينضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها
... النوع وهو الضبط الباطن اكمل النوعين والمطلق من الضبط يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من
... غفلته اما خلقة او مساهلة او مجازفة حجة لعدم النوع الاول من الضبط وهو النوع الظاهر لان ذلك
... عادة واذا لم يتم ذلك منه كان النوع اولى بذلك ولهذا اقتصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند
معارضة من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه اذ تمام الضبط انما يكون بالوقوف على ما هو
المراد من المعاني وذلك مذهب اصحابنا رحمهم الله في الترجيح فان رواية من عرف بالفقه اولى ويؤيد ذلك
ما روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد روى له عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال فقال انما كانت خالة ابن عباس وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة ابن يزيد بن الاصم البوال على
عقبيه الى ابن عباس فدل ذلك ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وهذا الترجيح ليس الا
باعتبار وجود تمام الضبط من الفقيه دون غيره ولهذا استحب المتقدمون من السلف رضي الله عنهم تقليل
الرواية ومن اكبرهم واد وم صحبة كالصديق رضي الله عنه كان اقلهم رواية حتى روي انه قال اذا
سالتم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس الى كتاب الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم ولهذا قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين
في حقه انه كان لا يعرف الحديث وذلك ظن فاسد لانه كان اعلم اهل عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال
الضبط قلت روايته فان قيل انكم شرطتم تمام الضبط في الرواية ونقل القران ممن لا ضبط له
حجة فيلزم ذلك على ما ذكرتم قلنا لا يلزم ذلك على ما ذكرنا لان نقل القران في الاصل انما ثبت بقوم
هم ائمة الهدى الذين كانوا خير الورى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقلوا بعد تمام الضبط
ومن بعدهم انما ينقل بعد جهد شديد وجد منهم في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ولو وجد
مثل ذلك في الخبر لكنا نجوز نقله ايضا مع ان الله تعالى وعد حفظ القران عن تحريف المبطلين بقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فصح النقل ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يفهم معناه
ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فشرطنا فيها كمال الضبط ليصير حجة ولان نظم القران معجز يتعلق به
احكام مخصوصة لجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض فاعتبر نظمه في نقله وبني عليه

معناه

معناه واما الاخبار فان المعتبر فيها هو المعنى المراد منها والنظم غير لازم فيها فتمام الضبط فيها انما
يكون بالوقوف على ما هو المراد منها ولان نقل القران ممن لا يضبط الصيغة مع نقلها مما لا يوجد ابدا
لمجهوده بالتعلم والحفظ كما ذكرنا ولو نقل ذلك في الاخبار لكان ذلك حجة لكنه لما انعدم ذلك في العادة
شرطنا كمال الضبط لتصير حجة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز الشهادة على الكتاب المختوم اذا
لم يعرف الشاهد ما في باطن الكتاب لان الضبط في الشاهدات شرط للاداء والمقصود ما في باطن الكتاب
لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بمعرفة ذلك ومعنى قوله في تفسير الضبط وهو ان يسمع حق سماعه
هو ان الانسان قد ينتهي الى مجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم بحضوره ذلك لا لنقصان في
دخوله ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله وذلك بان يستعيد اول الكلام
من المتكلم ويسمع حق السماع ويضبط حق الضبط فيما يسمع من بعده حتى تقف على المراد من الكلام ولا يرى
نفسه اهلا او يراها اهلا للتبليغ ثم قد يزدري السامع نفسها ويعيبها فلا يراها اهلا لان يبلغ الشريعة وان
يؤخذ عنه الدين فيقصر في بعض ما القي اليه من الاخبار ثم يقضي بفضل الله تعالى الى ان يصير صدرا يرجع اليه
في احكام الدين والحال انه قصر في بعض ما لزمه ولم يجد في تلافي ذلك فلذلك شرطنا مراقبته بمذاكرة وتكراره
قال رحمه الله واما العدالة الى قوله كذلك القرن بالعدالة اقول العدالة لغة هي ٣٠٥
الاستقامة يقال طريق عادل للجادة وهي الطريق الواسع المستقيم وطريق جائر للبنيات وهي الطرق
الصغار تنشعب من الجادة جمع بنية تصغير بنت كانها بنيات للطريق المستقيم واصطلاحا هي استقامة
السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة
جميعا حتى تحصل الثقة للنفوس بصدقه وقيل هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا
ليس معها بدعة ثم العدالة نوعان قاصر وكامل فالقاصر هو العدالة الظاهرة ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل وذلك انما يكون بالبلوغ لان الاصل حالة الاستقامة بوجود العقل والدين
الدين بحرانه عن ارتكاب المعاصي فاذا وجد في المرء دل ظاهر حاله على العدالة فكان عدلا ظاهرا
وانما صار البلوغ دليل اعتدال العقل لانه صار بحال يربي مثله وهو الولد فلابد ان يصير عقل
المربي معتدلا بتثبت ان الاصل حالة الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويمنعه عن الاستقامة
فان اتباع هوى النفس معارض للعدالة الظاهرة الا ترى الى قوله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن
سبيل الله وليس لكمال الاستقامة حد يدرك نهايته لان الاستقامة بتقدير الله تعالى تتفاوت
فلو اعتبر كمالها لادى ذلك الى الحرج وتضييع حدود الشرع وانه مدفوع شرعا فاعتبر ما لا يؤدي الى
ذلك وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وهذا هو الكامل في الاستقامة لانها
لو توقفت الاستقامة على ما هو النهاية فيها وهو الذي يحترز عما لا ينبغي في الشرع من الكبائر والصغائر

شرعا علي وجه لا يوجد منه صغيره ما توجه من الوجوه لئن يوجد من الف واحد علي هذه الصفه فينعطل التبليغ
الذي هو واجب علي كل مسلم فكان كمال الاستقامه ماسبق ذكره واذا كان كذلك فنقبل من ارتكب كبيرة سقطت
عدالته وصار متهما بالكذب لان بوجود العقل والدين لم ينزجر عما منها في النقل واذا اصر علي ما دون
الكبيرة كان ذلك الاصرار مثل الكبيرة في وقوع التهمة وجرح العداله واما من ابتلي بشي من غير الكبائر وهو
الصغاير من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لما مر ان التوقف علي اتقى العدالة
متعذر والمتلقي من العدالة يقع علي اكمل الوجهين وهو العدالة الثابتة باجتناب الكبائر وعدم الاصرار علي
الصغاير وكذا بترك الافعال المستخفة كالاكل علي الطريق والبول علي الطريق وهذه هي العداله الباطنة توقف
عليها بالنظر في امر معاملاته فاذا وجد ذلك لا يرتكب ما اعتقده حراما بدينه وعقله ولا ما يدل علي عدم
المروة فكان عدلا وكان ينبغي ان لا يقبل شهاده مرتكب الصغيرة اصرارا ولم يصر لانه فاسق لخروجه عن الحد المحدود
له شرعا والفاسق لا يكون عدلا الا في القول بذلك سد باب الشهادة اصلا لان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز
عن الزلات اجمع والتحرز عن الاصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر والحرج مدفوع شرعا فقبلت شهادته
كذلك وقد اضطرب في الكبائر فروي ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي صلي الله عليه وسلم انها الشرك بالله
وقتل النفس وقذف المحصنه والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام من الحد الوجل اذا ظلم في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل الكبيرة ما كان حراما محضا شرع عليها عقوبة محضة بنص
قاطع اما في الدنيا او في الاخرة وقيل ما توعد الشارع عليه مخصوصة ولما سبق ذكره من اشتراط العدالة في
باب الخبر لم يجعل خبر الفاسق حجة لانعدام عدالته وكذلك لم ينزجر عن المعاصي وكذا خبر المستور وهو من لم يعرف
انزجاره عن الكبائر ولا ارتكابه اياها وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولي وذلك
لان خبر المستور لم يرد عليه رد من السلف رضي الله عنهم وخبر المجهول قد رده بعض السلف فهو اولي بعدم
القبول من خبر المستور والنزاع في مثل هذا المجهول وهو الذي رده بعض السلف كخبر معقل ابن سنان في
حديث بروع كما مر ذكره والخبر الذي قبله السلف ولم يرد عليه رد منهم هو مقبول بالاتفاق والجواب لنا عن
ذلك ان خبر المجهول من الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث مقبول علي الشرط الذي قلنا وهو
ان لا يكون العمل به سد الباب القياس وان السلف رووه وشهدوا له بالصحة وذلك بسبب شهادة النبي
صلي الله عليه وسلم للقرون الثلاثة بالعداله ولما كان الرجل يكون مزكي بتزكية العدل في كل زمان فلان يكون
مزكي بتزكية النبي صلي الله عليه وسلم بالطريق الاولي قال ــــــــ رحمه الله واما الايمان الي قوله انما تبين من وجها اول
من السوابق الاربعة المذكوره هو الاسلام والايمان والاسلام عندنا واحد وتفسير كل واحد منهما التصديق
والاقرار بالله تعالي كما هو بجميع صفاته واسمايه والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر

خيره وشره من الله تعالي وقبول احكامه وشرايعه وعن بعض العلماء انه يقول في التفاوت بين الايمان
والاسلام مع ان اصلهما واحد الايمان تصديق الاسلام والاسلام تصديق الايمان وفيما ذكرنا نفي
لمذهب المعتزله فانهم لا يثبتون صفات حيث يقولون انه تعالي قادر من غير قدرة متكلم من غير كلام
عالم من غير علم وهلم جرا وانهم يقولون المعاصي ليست بقضا الله تعالي وقدره كما قالوا في الاراده ثم
الاسلام نوعان ظاهر وباطن فالظاهر انما يكون بولادته بين المسلمين ونسبه علي طريقتهم وثبوت
احكام الاسلام عليه بسبب تبعيتهم من الوالدين بطريق التبعية والباطن انما يكون بالتصديق والاقرار بالله
تعالي كما هو بصفاته واسمايه الي اخر ما سبق ذكره وهذا النوع ثابت بالبيان وذلك بان يصف الله
كما هو بصفاته واسمايه اذا استوصف لكن هذا الكمال يتعذر شرطه لان معرفة الله تعالي الحق بعيان
الله تعالي علي جهة التفسير متفاوته فان الناس يتفاوتون في ذلك تفاوتا ظاهرا واكثرهم لا يقدرون
علي تفسير صفات الله تعالي واسمايه تعالي علي الحقيقة حتي ان من كان اعرف بعلم الكلام كان اقدر علي
تفسير صفاته تعالي واسمايه من غيره وانما شرط الكمال لما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق
والاقرار بما مر علي سبيل الاجمال ان كان عاجزا عن تفسير ذلك فكان ذكر الاوصاف اجمالا كافيا
لثبوت الايمان حقيقه ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المومن فيقال علي وجه الاستفهام ان ٣٠٦
الله تعالي واحد قديم عالم قادر اهو كذلك وان محمدا رسول الله وجميع ما انزل الله تعالي عليه حق
اهو كذلك فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه الا تري ان النبي صلي الله عليه وسلم استوصف عن
ذكر الجمل دون التفسير حتي قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله فقال نعم فقال صلي الله عليه وسلم يكفي للمسلمين احدهم ان تقبل شهادته وكان الاستيصاف
عن الشي اجمالا عادة رسول الله صلي الله عليه وسلم والمطلق من هذا اي من الاستيصاف يقع علي الكامل
ايضا كما مر في غيره فانه هو الاصل ثم الاستيصاف امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالي يا ايها
الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان الامتحان بالاستيصاف
علي وجه الاجمال واما السنه فان النبي صلي الله عليه وسلم كان يمتحن الاعراب بعد ان يدعوهم الي الايمان
وذلك كان بالاستيصاف الا ان يظهر منه امارات الاسلام كاداء الصلاة بالجماعة فيجب تسليم ذلك
له ويحكم باسلامه وحكما بيوم ذلك مقام الوصف في الحكم باسلامه دل علي ذلك قوله صلي الله عليه وسلم
اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله صلي الله عليه وسلم من صلي صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وانما خصت الصلاه بالجماعة لانها مخصوصة بشريعة الاسلام فيكون
فعله ذلك دليلا علي قبوله معالم الاسلام فيحكم باسلامه ولهذا اذا صلي الكافر بالجماعة فانه يحكم باسلامه
عندنا بخلاف ما اذا صلي الكافر وحده الي الكعبة فانه لا يحكم باسلامه اتفاقا لان ذلك لا يختص بشريعتنا

الجهل

واما من اسلم ووصف ذلك بان لم ... فليس هو من كرا قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين
مسلمين اذا بلغت فاستوصفت الاسلام فلم تصف انها تبين من زوجها وقد حكمنا بصحة نكاحها بظاهر
اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصف وجعل ذلك ردة منها ثم في استحسانا ان يكون على وجه
الاستفهام حتى يبين لها الجواب وهذا اذا لم تقر بالاسلام بعد ما عقلت فاما اذا وصفت الاسلام
بعد ما عقلت لا يحكم بكفرها وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف ولا اصف قيل
ينبغي ان تبين من زوجها لانها امتنعت عما هو ركن الاسلام وهو الاقرار باللسان من غير عذر فتكون مرتدة
كما اذا بلغت عاقلة ولم تصف الاسلام واما قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف اختلفت المشايخ
رحمهم الله فيه منهم من قال انها تبين لانها لو تركت الوصف مع العلم بذلك تبين فكذلك اذا كانت جاهلة لان الجهل
في دار الاسلام لا يكون عذرا ومنهم من قال انها تعذر في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته
استحسانا وان عجزه بمعصيته فلان نعذر هاهنا في العجز عن الوصف كان اولى كذا في الجامع الكبير للقاضي خان رحمه الله
قال رحمه الله فاذا ثبت هذه الجملة اي قوله وغيرها قولـه اذا ثبت الجملة المذكورة من شرائط
الراوي وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام كان الاعمى والمحدود في القذف بعد التوبة والمراة والعبد
من اهل رواية الاخبار وكان خبرهم حجة في الاحكام الشرعية لان الشرائط التي تبتني عليها وجوب قبول
الخبر تحقق في حقهم والعمى غير قادح في العدالة الا ترى انه كان في الرسل من ابتلي بالعمى كشعيب ويعقوب عليهما السلام
وكان في الصحابة رضي الله عنهم من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك وفيهم من كف بصره كابن عباس وجابر والبراء
ابن الاسفع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد في ذلك بانهم رووا في حالة البصر
او بعد العمى وكذا الانوثة لا تؤثر في الرواية لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى قول عائشة وغيرها من ازواج
النبي عليه السلام فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن وقال صلى الله عليه وسلم تاخذون ثلثي دينكم
من عائشة وكذا الرق لا تؤثر في الخبر لما صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك وذلك دليل
على انه يعتمد خبره ان مولاه اذن له واعتمد خبر بريرة قبل عتقها وبعده واعتمد خبر سلمان رضي الله عنه حين
اتاه بصدقة وهو عبد وامر اصحابه بالاكل لما اتاه بهدية اعتمد خبره واكل منه كما مر ذكره وذلك دليل على ان المملوك
في حكم قبول الخبر كالحر والانثى في ذلك كالذكر وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المحدود لا يجوز قبول الرواية لانه
محكوم عليه بكذبه بقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم عليه بالكذب لا يكون عدلا ومن كون الخبر حجة
العدالة مطلقا بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تحتاج الى تمييز زائد على رواية الاخبار وهو التمييز بين
الشهود والمشهود عند الاداء وان ذلك ينعدم بالعمى وتحتاج الى ولاية كاملة وهي الولاية على الغير لابتناء الشهادة
عليها وانها تنعدم بالرق لان الرقيق لا ولاية له على نفسه فعلى غيره بالطريق الاولى وتنقص الولاية بالانوثة
بدليل انها لا تصلح للامانة والسلطنة وذلك لنقصان العقل والضبط بزيادة النسيان ولهذا جعل ذلك

بعض

لضم الاخرى اليها وكذا تقصير الانوثة بحد القذف بالنص وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
والشهادة من باب الولاية فاما ما سبق ذكره وهو رواية الاخبار فليس من باب الولاية لوجهين
الاول ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع انما يلتزم خبره بامور الدين بسبب التزامه
طاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واعتقاده ان المخبر مفترض الطاعة فليزمه العمل بذلك كالمفتي
يلزمه الفعل والقضاء بسبب شهادة الشاهد بسبب التزامه وتقلده امانة القضاء لا بالزام الخصم
والشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون الشاهد الثاني ان خبر المخبر في امور الدين يلزم
الذي يلزمه اولا ثم يتعدى منه حكم اللزوم الى غيره من السامعين ولا يشترط لمثل ذلك قيام الولاية
ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة التي تكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر كالشهادة برؤية
هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم الغير ابتداء فان قيل ان العدد او الاداء وجد
في باب الزكوة يجب ان لا يقبل وكذا التفسير لانه ليس لهما مال فلا يجب عليهما فلا يتعدى الى غيرهما قلنا يلزمه
اعتقاد وجوبها على من ملك نصابا وان كان لا يلزمها الاداء فيتعدى الى غيره حينئذ فتقبل نا...
٣٠٧ واما المرتبة الثانية باب بيان قسم الانقطاع الى قوله فكذلك عدا قوله فقد سبق ان
باب بيان اقسام السنة اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال وقد تقدم الكلام فيه بتمامه والثاني
الانقطاع وهو الذي نحن بصدد بيانه واليه اشار بقوله واما المرتبة الثانية اي القسم الثاني ثم انه هو
نوعان ظاهر وباطن اي انقطاع صورة وانقطاع معنى اما الانقطاع الظاهر فالمرسل من الاخبار وما
ليس فيه اسناد كما اذا قيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخوذ من الارسال وهو الاطلاق يقال
ارسل البعير اذا اطلقه والمرسل اربعة انواع الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني
والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل عصر وذلك مرسل من دون الثلاثة الرابع ما ارسل من وجه واسند
من وجه اخر اما النوع الاول وهو مرسل الصحابي فمقبول باجماع العلماء رحمهم الله تعالى وبيان ذلك
ان من الصحابة رضي الله عنهم من كان من الاحداث الشبان قلت صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان ذلك منه مقبولا محمولا على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الارسال
اي وان احتمل انه سمع ذلك من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه
الا على سماعه ذلك بنفسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لصدقه وعدالته الا ان يصرح برواية
ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم فلا يحمل حينئذ على السماع منه عليه السلام لوجود صريح خلافه واما
مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دون هؤلاء الا اذا ثبت بانه اوسنه مشهوره فهي حجة عند
علمائنا رحمهم الله خلافا للشافعي رحمه الله والمرسل فوق المسند واقوى كذا ذكره عيسى بن ابان

رحمه الله لما اني نقريره وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل مراسيل القرن الثاني والثالث ومن دونهم الا اذا
تايدت باية او سنة مشهورة او اشتهر العمل بها من السلف او اتصلت من وجه اخر قال واهدا قبلت مراسيل
سعيد ابن المسيب وجعلتها حجة لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد واذا كانت مراسيله مرسله من وجه
مسندة من وجه ترجح جانب الاسناد على جانب الارسال لان الاول ناطق والثاني ساكت والساكت
لا يعارض الناطق ونقل بعضهم قول الشافعي رحمه الله على غير هذا الوجه وهو ان الحديث ان كان اسنده
غير الراوي او ارسله وشيوخهما مختلفة او عضده قول الصحابي او اكثر العلما او عرف ان الراوي لا يرسل
الا عن عدل قبل وحكى عن مالك ابن انس رحمه الله انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها وذلك مثل قول اصحابنا رحمهم
الله احتج الشافعي رحمه الله على رد مراسيل غير سعيد ابن المسيب بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته
وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام لان جهالة الذات توجب جهالة الصفات لا محالة وجهالة الصفة تمنع
صحة الرواية فجهالة الذات والصفة اولى ان تمنع وانا نقول الدلايل الداله على كون خبر الواحد حجة من الكتاب
والسنة تدل على كون المرسل من الاخبار حجة ثم لا باس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة رضي الله
عنهم وبالمعنى المعقول اما عمل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول اما عمل الصحابة رضي الله عنهم فانه
قد ظهر الارسال منهم ظهورا لا ينكره الا متعنت وذلك ان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له ردت عليه عايشة رضي الله عنها وانكرته وقالت رحم الله
ابا هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان فذكر
قولها لابي هريرة فقال هي اعلم حدثني به الفضل ابن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير سماع منه وذلك دليل على ان الارسال كان معروفا عندهم والا لما ارسل وقيل
ان ابن عباس رضي الله عنهما ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بضع عشر حديثا وقد كثرت روايته
مرسلا ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربوا الا في النسية فعورض
في ذلك بربوا النقد بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا قال سمعته
من اسامه ابن زيد وقال البرا ابن عازب رضي الله ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما حدثنا عنه لكنا لا نكذب وفي رواية وانما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وكثرت رواية
من بعد الصحابة رضي الله عنهم مرسلا كالحسن وسعيد ابن المسيب وابن سيرين والاعمش رحمهم الله
ثم رواية هولا الكبار مرسلا اما ان كان باعتبار سماعهم من ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل
مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من
يستجيز الرواية عمن يعرفه انه غير عدل لا يعتمد على روايته الا مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن
بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا

لا تقوم به وقد تعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة واما المعنى المعقول فهو ان دلالة
في ارسال من لو اسند عن غيره اي اسند وروى عن غيره بتضمن اسناد معنى الرواية ونعدّه نحكم على اسناده
ولا يتوطأ الكذب على ذلك الغير فلا يظن به الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اولى ثم المعتاد من امر المحدث هو
ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له اسناد الرواية بان سمعه بطرق صرح بالاسناد وعزم
اي اعتمد على الارسال فان طي الاسناد هو الاسناد فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير
اسناد تيقنا به واذا لم يتضح له امر الاسناد على وجه لا يبقى فيه شبهة بان سمعه بطريق واحد ذكره
مسندا ونسبه الى من سمع منه ذلك الحديث ليحمل الراوي الثاني عنده روايته رواية ما حمله روايه ليكون
العهدة على روايه لا عليه ليقول عند ظهور الزيف والطعن العهدة على الراوي الاعلى فانه اخبرني هكذا فقصد
اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وهو المرسل لانه اقوى من المسند على ما مر تقريره الثاوي
ذلك الرد تعطيل كثير من السنن فان المراسيل منها كثير فان قيل اذا كان المرسل فوق المسند على ما ذكرتم
ينبغي ان يجوز النسخ بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور عندكم قلنا ان هذا نوع مزية تثبت للمرسل
بالاجتهاد وهو انه اذا اسند الحديث الى من سمعه يقبل بالاجماع ولا يظن به الكذب عليه الى اخر ما مر ذكره ٣٠٨
ومن اجتهاد فتكون هذه المزية والقوة نظير قوة تثبت بالقياس ومثل ذلك لا يجوز النسخ ولا الزيادة
على كتاب الله تعالى فلهذا اخرنا المرسل عن المشهور بخلاف الخبر المتواتر والمشهور فان مرتبتهما لم تثبت بالاجتهاد
والقياس بل بمعنى في انفسهما وهو قوة الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث انما صار حجة بالاتصال
واما قول المخالف ان الجهل بالراوي جهل بصفاته الى اخره فغير مستقيم لان المرسل اذا كان ثقة فقبول الاسناد
لا تصاف بصفة العدالة لم يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره وانما يجب علينا تقليد من عرفنا عدالته ولا
يجب علينا معرفة ما ابهم الا ترى انه اثنى الراوي خيرا على من اسند الخبر اليه فقال حدثني العدل الثقة او نحو
ذلك ولم يعرف ذلك المحدث بشيء من الاشيا التي يقع لنا العلم بسببها ان مراده من هو الذي هو ثقة
روايته لان عدالة المثني دليل على عدالة المثنى عليه فكذلك هذا لان المعرفة بصفات الراوي ثابتة بدليلها وهو عدالة
من روى عنه قال رحمه الله واما ارسال من دونهم الى قوله في تنزيلكم دليل منزلته اقول
ارسال من دون القرون الثلاثة مختلف فيه بين مشايخنا رحمهم الله فقال بعضهم لا يقبل وجه القول الاول
ما سبق بيانه من الاستدلال بعمل الصحابة رضي الله عنهم وبالمعنى المعقول ووجه القول الثاني ان الزمان
زمان فسق فلا بد من بيان الراوي الا ان يروي الثقات مرسل هذا الراوي كما رووا مسنده لعدالته فحينئذ
تقبل لان نقل الثقات عنه تعديل منهم اياه وذلك كارسال محمد بن الحسن وامثاله رحمهم الله من المشهورين من اهل العلم
قال الامام السرخسي رحمه الله واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان من القرون
الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عن من ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا من اشتهر بانه

لا يروي الا عن من هو عدل ثقة لان النبي صلى الله عليه وسلم شهد للقرون الثلاثة بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافه وشهد على بعدهم بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة لانه لا يروي الا عن عدل واما المنفصل فاخبار من كان في زمن التابعين وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه اخر فقد اختلف اصحاب الحديث فيه فمنهم من رد الاتصال والاسناد بالانقطاع من وجه وكان هذا القائل جعل الانقطاع بسكوت رواي الفرع عن تسمية راوي الاصل دليل الجرح فيه والاسناد دليل الموجب للعدالة والموجب للجرح يغلب للجرح الا ان عند ما على التعديل والاكثرهم على ان هذا النوع حجة لو جاء الاسناد فيه بطريق واحد ويجعل الانقطاع عفوا بالاتصال من وجه اخر لكونه ساكتا عن الراوي وحاله وفي طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق فيعتبر فيه طريق الاتصال لا الانقطاع واما النوع الثاني من الانقطاع وهو الانقطاع الباطن فينقسم قسمين انقطاع بدليل معارض وانقطاع لنقصان في حال الراوي اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا من ذلك كان منقطعا مردودا وذلك على اربعة اوجه كالمرسل الاول ان يكون مخالفا لكتاب الله تعالى الثاني ان يكون مخالفا للسنة المشهورة الثالث ان يكون حديثا شاذا لم يشتهر من الحوادث ويعم به البلوي ثم ورد مخالفا لجماعة الصحابة رضي الله عنهم الرابع ان يكون حديثا اعرض عنه الائمة من الصحابة رضي الله عنهم بان ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم يحتج بهذا الحديث اما الوجه الاول فانه لا يكون حجة لان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك ذلك بما فيه شبهة وهو الحديث المخالف للكتاب ويستوي في ذلك العام والخاص والظاهر والنص من الكتاب لان العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وكذا النص والظاهر من الكتاب سواء لان متنها ثابت بيقين وفي متن الحديث شبهة لاحتمال النقل بالمعنى وقوام المعنى بالمتن فيشتغل بالترجيح اولا من حيث المتن ولهذا قلنا ان العام من الكتاب لا يجوز تخصيصه ابتداء بخبر الواحد عندنا اذا كان العام لم يخص حجة قطعية كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا لانه عام لا يثبت خصوصه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده يجوز تخصيص العام ابتداء بخبر الواحد وكذا لا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا لان الزيادة على النص نسخ والنسخ لا يثبت بخبر الواحد وكذا لا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد عند المعارضة وان كان خبر الواحد نصا والكتاب ظاهرا كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فانه يقتضي جواز الطواف بغير طهارة وهو ليس بنص في هذا لان سوقه لفرض الطواف لا لجوازه بغير الطهارة او بالطهارة فكان ظاهرا لا نصا فلم يترك هذا الظاهر بالنص من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة فان سوقه لبيان اشتراط الطهارة في الطواف كما في الصلاة وكقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية مع حديث التسمية في الوضوء وكقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم مع حديث فاطمة بنت قيس وكذا لا ينسخ الكتاب وان كان ظاهرا بخبر الواحد وان كان نصا وذلك لان المتن اصل والمعنى فرع لكون المعنى مستفادا من المتن ومبنيا عليه ومتن الكتاب فوق متن الحديث لان متن الكتاب ثابت بيقين ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال

النقل

النقل بالمعنى وقوام المعنى بالمتن فوجب الترجيح بالمتن قبل ان يصار الى المعنى والقياس ان النص راجح على الظاهر من حيث المعنى وقد قال صلى الله عليه وسلم يكثر لكم الحديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه فان قيل كيف صح الاحتجاج بهذا الحديث وهو مخالف لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه قلنا الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان هذه الاية نزلت في فعل النبي صلى الله عليه وسلم في قسمة الغنائم اي ما اعطاكم الرسول من الغنائم فاقبلوه وكلامنا في الاقوال لا في الافعال فلا تقع المخالفة بين الحديث والاية والثاني ان كلامنا فيما لم يثبت انه مما اتانا الرسول به مطلقا حتى اذا ثبت ذلك قطعا لم يجز رده كما في حق المتواتر وكما في حق السامع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك نقول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخ الكتاب وذلك كخبر وجوب الترتيب في اخر الوقت فانه لو لم يسقط الترتيب يلزم منه نسخ الكتاب اذ الكتاب يقتضي جواز الوقتية في وقتها ومثل تعيين الفاتحة في الاوليين بخبر الواحد فانه وان لم يجز ذلك في الكتاب ولكن لا ينسخ ذلك الخبر ما في الكتاب وهو مطلق القراءة فان جواز الصلاة بمطلق القراءة ثابت بالكتاب وهو ٣٠٩ قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران واذا ثبت ما ذكرنا ثبت ان المرسل من الاخبار حجة لما ذكرنا ولكونه من اخبار الاحاد وانها حجة لما سبق بيانه ثم اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة الدالة على قبولها من الكتاب والسنة والمعقول كما ذكرنا واذا ابطلها وقع في العمل بالشبهة وهو العمل بالقياس عند انعدام خبر متواتر او مشهور او العمل باستصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا للاستحقاق ومن عمل بالاخبار الاحاد على مخالفة الكتاب ونسخ الكتاب بها فقد ابطل اليقين اذ الكتاب ثابت يقينا والاول وهو العمل بما فيه شبهة وترك العمل بما هو حجة فتح باب الجهل اذ العمل بما ليس بحجة كاستصحاب الحال عمل بما يؤول الى الجهل وكذا فتح باب الالحاد لانه ميل عن العمل بالحجة الى العمل بغير الحجة وهو المعنى بالالحاد والثاني وهو العمل بالاحاد مطلقا من غير العرض على الاصول فتح باب البدعة لانه يؤدي الى العمل بالاحاد على وجه يوجب مخالفة الكتاب والى تأويل الاصول بهواهم وذلك بدعة وضلالة لانه جعل المتبوع تبعا والتبع متبوعا وذلك نقض الاصول وعكس المعقول اما الاول فنحو حديث القهقهة وحديث الترتيب في الصلاة فانه لم يعمل بهما الشافعي رحمه الله وحديث اكل الناسي في الصوم لم يعمل بهما مالك رحمه الله فجعلوا استصحاب الحال وقد عمل بهما اصحابنا واما الثاني فنحو ما تعلقت المشبهة بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته وبقوله اسلكه بيد العز من عرشك وبقوله ان الجبار ليضع قدمه في النار وانه ليصعد الى ادلائه حتى يبدو اضراسه في اثبات التشبيه من غير عرض هذه الاحاد من الاخبار على الاية المحكمة التي توجب نفي التشبيه بوجه من الوجوه واذا كان كذلك فلا تقبل هذه الاخبار او تأول على وجه لا يثبت التشبيه على ما عرف في موضعها وانما سوا السبيل ومستقيمه ما قاله اصحابنا رحمهم الله في تنزيلها كل منزلته حيث جعلوا الكتاب والسنة

المتواترة والمشهورة اصلاً ثم خرجوا على ذلك ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر
فما كان منها موافقاً لما ذكرنا من الاصل قبلوه وما لم يجدوا له في الكتاب ولا في السنة المتواترة ذكراً قبلوه واوجبوا
العمل به وما كان مخالفاً لذلك ردوه وما لم يجدوه في شيء من الاخبار صاروا الى القياس في معرفة حكم ذلك
لتحقق الحاجة اليه قال رحمه الله ومثال هذا حديث مس الذكر الى قوله انتفى من نفي الآحاد اقول
مثال الوجه الاول من الوجوه الاربعة المذكورة وهو ان يكون خبر الواحد مخالفاً للكتاب حديث
الوضوء من مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله فيه رجال يحبون
ان يتطهروا يعني الاستنجاء بالماء فمدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً والاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الذكر ومس
الذكر بمنزلة البول في كونه حدثاً بالحديث المذكور والفعل الذي هو حدث لا يكون تطهراً فلا يليق من الحكيم
ان يمدحهم بالبول لكنه تعالى جعل الاستنجاء بالماء تطهراً ومدح به فكان الحديث مخالفاً للكتاب فلذلك لم يقبله
علماؤنا رحمهم الله ومثل ذلك حديث فاطمة بنت قيس في ان لا نفقة للمبتوتة فانه مخالف للكتاب وهو قوله
تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الآية اذ معناه وانفقوا عليهن من وجدكم ولو لم يكن في التلاوة
الامر بالانفاق لكنا نعلم انه هكذا لانه ذكر من وجدكم والوجد هو السعة والغنى وذلك يرجع الى ما يملكه واما
الاسكان فانه قد ملك الزوج اسكانها في غير ملكه حيث يسكن ولا يجب الانفاق عليها من غير ملكه والمراد من
المطلقات المذكورة التي تجب لهن الاسكان والانفاق عليهن هي الحائل منها لا الحامل بدليل انه عطف عليه
قوله وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ثم ان قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من
وجدكم ظاهر في حق الانفاق لا نص لان الانفاق محذوف والحذف انما يجوز عند عدم الاشتباه والاشتباه
لكون الوجد دالاً عليه كما مر تقريره وسوق الكلام لايجاب الاسكان بدليل قوله تعالى ولا تضاروهن
لتضيقوا عليهن وحديث فاطمة نص في عدم وجوب النفقة للمبتوتة وقد قلنا في اوائل الكتاب ان الظاهر
راجح على النص من اخبار الآحاد وذكر جار الله العلامة في الكشاف فان قلت من في قوله من حيث سكنتم
اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت هي من
التبعيضية مبعضها محذوف معناه اسكنوهن مكاناً من حيث سكنتم اي بعض مكان سكناكم كقوله تعالى
يغضوا من ابصارهم اي بعض ابصارهم فان قلت فقوله من وجدكم قلت هو عطف بيان لقوله
من حيث سكنتم وتفسير له كانه قيل اسكنوهن مكاناً من مسكنكم مما تطيقونه والوجد الوسع والطاقة
وقرئ بالحركات الثلاث وعلى هذا يكون حديث فاطمة مخالفاً للكتاب بجهة اخرى وهي ان الكتاب
اوجب السكنى لهن حيث اوجب اسكانهن في بعض مكان سكنى المخاطبين وحديث فاطمة نفى وجوب
السكنى حيث قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه لا سكنى لك ولا نفقة قال رحمه الله
وكذلك لما خالف الكتاب من السنن ايضاً حديث القضاء بالشاهد واليمين الى قوله ومثله خبر

المصراه اقول من هذا الوجه حديث القضاء بالشاهد ويمين المدعي وهو ما روي انه
صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وانه مخالف
للكتاب من خمسة اوجه الاول ان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية
لان في قوله شهيدين امراً لا من حيث العدد ثم فسر ذلك بنوعين وهما رجلان بقوله
من رجالكم ورجل وامرأتان بقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ومثل هذا الكلام
انما يذكر لقصر الحكم على المذكور وحصره كقول القائل كل طعام كذا فان لم يكن فطعام كذا او كقوله
اذنت لك ان تعامل فلاناً فان لم يكن ففلاناً فان في ذلك بياناً لجميع ما هو المراد من الامر بالاطعام
والاذن في المعاملة ويؤول المعنى الى قوله فان لم يكن فلاناً كل الا طعام كذا ولا تعامل الا فلاناً
واذا كان كذلك فالكتاب يقتضي اختصاص الحجة على هذين النوعين وحديث القضاء بالشاهد واليمين
يقتضي خلاف ذلك فيكون مخالفاً للكتاب فلا يقبل ولان الموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان
الشاهد مع اليمين حجة لكان بيانه حتماً الا ترى انه بين ما ليس بمعهود وهو شهادة النساء لحاجة
الناس الى البيان الوجه الثاني انه تعالى قال ذلكم ادنى الا ترتابوا وانه نص على ان ادنى ما ينتفي ١٣١٠
به الريبة شهادة شاهدين بهذه الصفة ولا مزيد على الادنى اي لا يكون ادنى من الادنى يعني لا يكون
شيء ادنى من هذا وذلك كقوله اقل مدة السفر كذا واقل مدة الحيض كذا فانه لا يمكن ان تكون مدة ادنى
مما ذكر في تلك الصورة اذ لو كانت لما كانت تلك المدة اقل فلو كان الشاهد الواحد حجة لكان الذكور ادنى
الوجه الثالث انه نقل الحكم من استشهاد الرجلين الى غير المعهود وهو استشهاد امرأتين بعد
استشهاد رجل واحد لان حضور النساء في مجالس القضاة خلاف المعتاد فلو كان الواحد ويمين
المدعي حجة لكان مقدماً على غير المعهود مع تمكن المدعي من تمام حجته بيمينه وكان دائراً على الاستقصاء
الى الشاهد مع اليمين ليس بحجة الوجه الرابع انه قال تعالى في آية اخرى او آخران من غيركم
فنقل الحكم من استشهاد مسلمين الى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين حتى كانت
شهادة الكفار حجة على المسلمين ثم نسخت واستشهاد اهل الذمة غير معهود في بيوت اهل الاسلام
ووصاياهم وكذا حضور اهل الذمة في مجلس القضاة لاداء الشهادات خلاف المعتاد واذا كان
كذلك فيبعد ان يترك الله تعالى المعهود وهو شهادة مسلمين ويأمر بغير المعهود وهو شهادة ذميين
فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك عند الحاجة الوجه الخامس
هو انه تعالى ذكر فيما سبق من الآية يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
مع ان ذلك ليس بحجة اليوم لكونه منسوخاً ويمين الخصم وهو المدعي مشروع في الجملة كما في فصل التحالف
فان بعد قبض المبيع يجري التحالف بين المدعي والمدعى عليه وهنالك البائع مدع محض ويجب عليه اليمين

مع ان الخلاف ما قبل القبض لان كل واحد من البايع والمشتري مدع ومدعى عليه فلو كان
يمينا ... على ... ابيه او تم الحجة لكان الاولى ذكر يمينه عند الحاجة فتبين بهذه الاوجه ان حديث
القضا بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فلذلك تركنا العمل به وامثال هذا الحديث كثيرة ومثل حديث
القضا بالشاهد واليمين خبر المصراة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فالامر برد
... من التمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف القياس الصحيح اذا المتلف اذا تلف الضمان واذا كثر
... الضمان قياسا والقياس الصحيح ثابت بالكتاب فما خالف القياس فهو مخالف في المعنى للكتاب فلهذا ترك
العمل به قال رحمه الله وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا الى قوله كما في اليمين اقول
هو الوجه الثاني من وجوه الانقطاع وهو الانقطاع بدليل معارض وذلك مثل الحديث الذي خالف السنة
المشهورة فانه منقطع في حق العمل به كالوجه الاول لما مر ان الخبر المشهور فوق الخبر الواحد ولهذا جاز
النسخ بالمشهور دون الغريب واذا كان كذلك فلا ينسخ به اي بخبر الواحد وذلك مثل حديث القضا بالشاهد
واليمين فانه خالف الخبر المشهور فوق الخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين
على من انكر من وجهين الاول ان في الحديث المشهور بيان ان جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي وذلك
لان اليمين مذكور بالالف واللام التي تفيد استغراق الجنس فتحقق جنس اليمين في جانب المدعى
عليه فلم يبق يمين في جانب المدعي الثاني ان فيه بيان ان لا يجمع بين اليمين والبينة لانه صلى الله عليه
وسلم قسم والقسمة تنافي الشركة فلا تعلق اليمين منها للبينة بحال ومن هذا القبيل حديث سعد ابن
ابي وقاص رضي الله عنه في بيع التمر بالرطب وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فانه لا يعمل بهذا الحديث عند ابي حنيفة رحمه الله لانه ورد
مخالفا للسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر مثل بمثل والفضل ربوا من وجوه الاول
ان في السنة المشهورة اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد وفيه التقييد باشتراط المماثلة في اعدل
الاحوال وهو حالة الجفاف يكون زيادة ناسخة للسنة المشهورة وهذا لان اسم التمر للثمر الخارجة
من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان تدرك فاعتراض الاحوال على الانسان فكان اسم التمر جنسا
يتناول الرطب وغيره من افراد ذلك الجنس لكون الكل تمرا فيراعى وجود المماثلة حالة العقد على
الصفة التي دخلت في العقد اذ اعتبار المماثلة بسبب المقابلة وهي انما تكون عند العقد فلا يعتبر
وجود المماثلة فيما يحصل في عاقبته وهو الجفاف لان ذلك يتعلق بصفته وهي الجودة وانها غير
معتبرة في المقدار شرعا وهو معنى قوله باعتبار جودة ليست من المقدار واذا كان المعتبر وجود
المماثلة حالة العقد وقد تحققت المماثلة بين التمر والرطب في الحال لان الرطوبة التي في الرطب

مقصود

مقصوده والرطب شامل للكيل فلا يعتبر التفاوت الذي لا يظهر الا بعد ذهاب الرطوبة
بالجفاف وقوله بزيادة مماثلة متعلق بقوله مخالفا اي وذلك مثل حديث سعد رضي الله عنه في حالة
كونه مخالفا او ورد مخالفا للسنة المشهورة بسبب زيادة مماثلة هي ناسخة للخبر المشهور وهي
المماثلة في حالة الجفاف واذا كان كذلك فالخبر المشهور يوجب المساواة في المقدار وهو
لا غير وحديث سعد يوجب المساواة في الجودة ايضا فلو عمل به يكون ناسخا للخبر المشهور
على النص نسخ وانه لا يجوز بخبر الواحد فلذلك رده ابو حنيفة رحمه الله الوجه الثاني انه صلى الله
جعل الحرام في السنة المشهورة فضلا يظهر بالكيل فجعل فضل يظهر عند فوات وصف مرغوب فيه
يكون مخالفا لحكم السنة المشهورة الوجه الثالث ان الحديث المشهور قصر الربوا على فضل في
المماثلة المبيحة لان قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل لبيان الاباحة وقوله والفضل ربوا اشارة الى
فضل يضادها لا محالة وخبر الرطب بالتمر جعل الربوا فضلا يتوهم حدوثه بمعنى طارئ في الثاني
وفضلا لا يضاد المماثلة المبيحة في الاصل وحرم البيع مع قيام المماثلة كيلا وانه خالف حكم السنة
٣١١ المشهورة فلم يعمل به لكن ابا يوسف ومحمد رحمهما الله عملا بحديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وان
كان غريبا بناء على ان اسم التمر لا يتناول الرطب عادة كما في مسألة وهي انه اذا حلف لا ياكل
فاكل تمرا او حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث فاذا لم يتناوله الـ
المشهوره واذا كان كذلك وجب اثبات الحكم بالخبر الاخر ولا يكون ذلك الخبر حينئذ ناسخا للسنة
المشهورة فيعمل به والجواب عن ذلك ان في الايمان تترك الحقائق لدلالة العرف وهو الاصل على ان
التمر لا يتناول الرطب حقيقة ولان اليمين تتقيد بوصف في العين اذا كان داعيا الى
اليمين فلا يتناول التمر الرطب فيها بناء على هذا وقد انعدم ذلك المعنى في غير اليمين قال
رحمه الله واما القسم الثالث الى قوله كما هو دابه اقول هو الوجه الثالث من الوجوه
الاربعة المذكورة وهو ان يكون حديثا شاذا خفيا في حادثة اشتهرت وعمت البلوى واحتاج
العام والخاص الى معرفة حكمها وانما يرد لان اشتهار الحادثة فيما بين السلف رضي الله عنهم سبب
داع الى اشتهار الحديث عادة فاذا خفي الحديث مع ذلك كان ذلك دلالة السهو او النسخ ولهذا
الحادثة اذا اشتهرت استحال خفاء ما يثبت به حكم الحادثة عليهم لحاجتهم الى ذلك الا ترى ان
الحديث كيف اشتهر في الخلف بنقل السلف فلو كان ما نحن فيه من الحديث ثابتا في الصدر
الاول لوجب عليهم النقل ولو نقلوه لاشتهر وحيث لم يشتهر دل ذلك
على زيادة الحديث وانقطاعه او على انه مأول او منسوخ ولهذا الاصل لم يعمل علماؤنا رحمهم
الله بحديث الجهر بالتسمية وحديث رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه لانه لم يشتهر
النقل في جميع ذلك مع احتياج الخاص والعام الى معرفته وكذا لم يعملوا بحديث مس الذكر لان

بسره تفردت بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فالقول بانه صلى الله عليه وسلم خص بسرة بتعليم
هذا الحكم مع عدم احتياجها اليه ولم يعلم سائر الصحابة رضي الله عنهم مع شدة حاجتهم اليه بمنزلة المحال
وكذا خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة ولا يقال ان حديث الجهر بالتسمية وحديث
مس الذكر مشهوران بين نقلة الحديث لانا نقول المعتبر هو الشهرة في زمان الصحابة رضي الله عنهم لا في زماننا
لما نقل عن الثقات فان قيل قد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر ووجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة
وانه خبر الواحد فيما تعم به البلوى لانه يستوي فيه الخاص والعام فقد وقعتم فيما ابيتم قلنا قد اشتهر خبر
المضمضة والاستنشاق فقبلناه لانه اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك الفعل وامر بفعله والوجوب
شيء اخر سوى الفعل وانه قد يخفى على البعض دون البعض ولهذا لان خبر المضمضة والاستنشاق قبلناه
لانه ~~اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم~~ فعل ذلك الفعل وامر ~~بفعله والوجوب~~ شيء اخر بيان لقوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا وهو امر بغسل جميع البدن الا ما تعذر على المكلف غسله وقد اشكل ان داخل الفم والانف
من ظاهر البدن او من باطنه فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انهما فرضان في الجنابة انهما من ظاهر البدن
وكذلك خبر الوتر مشهور ووجوبه بدليل اخر عرف في موضعه واما الوجه الرابع من الوجوه الاربعة وهو
ان الائمة من الصحابة رضي الله عنهم اعرضوا عنه ولم تجر المحاجة به عند الاختلاف فلان الصحابة رضي الله عنهم هم
الاصول في نقل الدين والشريعة لا يتهمون بالكتمان ولا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس
بحجة فاعراضهم عن ذلك الخبر يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك لانه اذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم وجرت
المحاجة بينهم بارائهم والراي ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به بعضهم على بعض ليرتفع به الخلاف
الثابت بينهم فاذا اعرضوا عن الاحتجاج به كان اعراضهم دليلا ظاهرا وشاهدا صادقا على انه منقطع او سهو
من رواه بعدهم او منسوخ وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الكبار من الصحابة رضي الله عنهم
اختلفوا في ذلك فذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان اعتبار عدد الطلاق بحال النساء واليه
ذهب علماؤنا رحمهم الله ومذهب الشافعي عثمان وزيد بن ثابت وعائشة رضي الله عنهم ان عدد الطلاق معتبر
بحال الرجال واليه ذهب الشافعي رحمه الله ولما اختلفوا في ذلك الخبر واعرضوا عن الاحتجاج به اصلا ولم
يرجعوا اليه عرفنا انه غير ثابت او مأول تأويله ايقاع الطلاق مخصوص بالرجال بحذف المضاف وكذا اختلفت
الصحابة رضي الله عنهم في وجوب الزكوة في مال الصبي فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي
وقال ابن مسعود رضي الله عنه يعد الوصي السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد
وعن عمر وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم انهم اوجبوا الزكوة في ماله ثم اعرضوا عن الاحتجاج بقوله ابتغوا
في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الزكوة ولم يرجعوا اليه وذلك امارة ظاهرة على انقطاعه اذ لو كان ثابتا
لاشتهر بقوله عليه السلام بينهم وجرت المحاجة به عند الحاجة اليه بظهور الاختلاف فهذا من قسم الانقطاع
الباطن المعنوي لانه لم يثبت الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى كما قررنا من كون الحديث

مخالفا

مخالفا للكتاب او السنة المشهورة الى اخره وان كان متصلا من حيث الصورة ولهذا اعرض الخصم اي
الشافعي رحمه الله عن هذا القسم من الانقطاع وتمسك بظاهر الانقطاع في المرسل فترك الاحتجاج به لانه غير
متصل صورة وان كان متصلا معنى كما هو دابه فانه يبني اكثر الاحكام على الظاهر وعلماؤنا رحمهم الله يبنون
الاحكام على المعاني المؤثرة التي تتضح عند التامل فيها [illegible]
قال رحمه الله واما القسم الاخر فانواع اربعة الى قوله في محل الخبر اقول قد تقدم ان
الثاني من الانقطاع وهو الانقطاع الباطن قسمان انقطاع بمعارض وقد مر تقريره وانقطاع لنقصان
الراوي وهو الذي نحن بصدد بيانه وانه انواع اربعة الاول خبر المستور والفاسق الثاني خبر
الصبي العاقل الثالث خبر المغفل والمتساهل الرابع خبر صاحب الهوى اما خبر المستور وهو الذي لم يظهر
عدالته ولا فسقه فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على ان خبره مثل خبر الفاسق فيما يخبر من طهارة الما
ونجاسته وهو الذي حل الطعام وحرمته فقد اعتبر خبره في ذلك اذا تايد باكبر الراي وروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله ان المستور مثل العدل في رواية الاخبار وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة
فان العدالة ثابتة ظاهرا لما روي عن عمر رضي الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض ولهذا جوز ابو حنيفة
رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم والصحيح ما حكاه محمد رحمه الله ٣١٢
ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة ما لم يتبين عدالته لغلبة الفسق في هذا الزمان فلا يعتمد على رواية
المستور ما لم يظهر عدالته كما لا يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة وذلك لانه لا بد من اعتبار احد شرطي
الشهادة ليكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العدد فلم يبق الا اعتبار العدالة فانما تظهر بالفحص عن احوال الراوي
وهذا الذي مر ذكره ان خبر المستور لا يكون حجة ما لم يظهر عدالته هو المختار في باب الحديث احتياطا لان الخبر
يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح صدقه وبالفسق يترجح كذبه فلا يقبل روايته احتياطا الا في الصدر
الاول فان خبر المستور فيه حجة وكذا روايته لكون العدالة غالبة هناك على ما قلنا في الراوي المجهول في رواية
الحديث انه اذا روى عنه السلف وشهدوا بصحة حديثه صار حديثه حجة بخلاف رواية المجهول في زماننا واما خبر الفاسق
فانه لا يحل العمل بها لظهور الفسق فيه وقوله في باب الحديث احترازا عن القضاء بظاهر العدالة فيقبل خبره عند بعض اصحاب ابي حنيفة
فليس بحجة في الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه بفسقه الا اذا وقع صدقه في قلب السامع ان لا يكون خبره حجة مطلقا لانه مقبول الشهادة
رحمهم الله لان الفاسق عند اهل الاداء الشهادة مع التصور والاصح ان لا يكون خبره حجة في الفاسق اذا اخبر بطهارة الما
كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وقال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الفاسق اذا ... انه صادق فعليه ان يعمل بخبره اذا
او نجاسته او بحل الطعام او حرمته ان السامع يحكم رايه فيه فان وقع في قلبه انه صادق والحل والحرمة امر
تايد ذلك باكبر الراي والا فلا لان ذلك امر خاص اي الاخبار عن الطهارة والنجاسة وذلك لا يختص بالعدول
خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول لانه انما يقف عليه من اطلع عليه وذلك يكون في الفيافي والاسواق والغالب
بل من وقف عليه عدلا كان او فاسقا بل الفاسق هو الغالب لان ذلك يكون في

[illegible] كان بذلك توجب التحري في خبره بهذه الضروره فاما ههنا اي في رواية الاخبار
[illegible] في [illegible] من الرواه كثره يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم وبهم غنية عن غيرهم
اي استغنا [illegible] غنيه فلا حاجة الي الاعتماد على رواية الفاسق لكن الضروره في حل الطعام
والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو طهارة الما في الاصل فلم تمس الضروره بقبول قول الفاسق
فيه مطلقا بل اعتبر فسقه حتى لم يقبل قوله الا اذا انضم اليه اكبر الراي وهذا في الحقيقة عمل بدليل بدليل نبوذ
خبره ونحوهما وبدليل رده وهو فسقه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات
التي تنفك عن الالزام كالمضاربات والاذن في التجارات لان الضروره ثمه لازمة اذ المعاملات تكثر بين
الناس لاقامة مصالحهم والعدل لا يوجد في كل موضع يرجع اليه في خبر من ذلك النوع ولا دليل هناك يعمل به
سوى الخبر فلو لم يقبل فيها خبر الفاسق لضاق الامر على الناس فجعل الفسق هدرًا واعتبر قوله بدون التحري
وتحكيم الراي ولهذه الضروره يقبل فيها خبر الصبي والكافر اذ الانسان قل ما يجد المستجمع للشرايط المذكوره
يبعثه الي غلامه او وكيله ولا دليل للسامع يعمل به سوى الخبر فقبل ذلك دفعا للحرج بخلاف الحل والحرمة لان
فيها معنى الالزام فلم يقبل في ذلك خبر الفاسق مطلقا بل بشرط انضمام اكبر الراي وقولنا من المعاملات التي ينفك
عن معنى الالزام احترازا عما فيه الزام محض كالشهاده وعما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون
والحاصل ان ما اخبره الفاسق لا يخلو عن ثلاثة اوجه اما ان كانت الضروره فيه لازمه او لا ضروره فيه او فيه
الضروره من وجه دون وجه في الاول وهو المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام يعتبر خبر الفاسق
فيه من غير تحكيم الراي وفي الثاني وهو رواية الاخبار لا يعتبر اصلا وفي الثالث وهو الخبر بنجاسة الما يعتبر
خبره بشرط انضمام تحكيم الراي ومن الناس من لم يجعل خبر الفاسق حجة في المعاملات ايضا لظاهر قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا روي ان الاية نزلت في حق الوليد ابن عقبة حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لاخذ الصدقات
الى قوم فرجع اليه وقال انهم هموا بقتلي فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبعث جيشًا ويبعث اليهم خيلا لكونه ما
كان ظاهر الفسق عنده فانزل الله تعالى هذه الاية وما اخبر به الوليد وهو انهم هموا بقتلي من المعاملات خاليا عن
الالزام ومع ذلك امر الله تعالى بالتوقف في امر هذا الفاسق لكنا نقول انه ذلك الخبر منه كان مستنكرا لانه اخبر انهم
ارتدوا ومنعوا الزكوة وجحدوا وماروا هموا بقتله وفيه الزام للجهاد معهم ونحن نقول ان من ثبت فسقه لا يعتبر خبره في مثل
هذا كذا ذكر الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله قال ــــــ رحمه الله واما الصبي والمعتوه الى قوله وتقلوا في كبرهم
اقول ــــــ قد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدول والفاسق والكافر وكذا الصبي والمعتوه
اذا عقلا ما يقولان فزعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان خبرهما مثل خبر العدل المسلم البالغ فجعلوهما معطوفين على العدل
لانه سقط في ذلك الخبر اعتبار الذكوره والحريه فيسقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات وقال بعضهم انه للعطف
على الفاسق فجعلوا خبر الصبي والمعتوه بمنزلة خبر الفاسق في طهارة الما ونجاسته والاصح ان المراد
هو العطف على الكافر للقرب والجواز والمعطوف في حكم المعطوف عليه فيكون حكم خبر الصبي
والمعتوه

والمعتوه مثل حكم الكافر لانهما لا يلتزمان شيا ويلزمان الغير ابدا لانهما غير مخاطبين فلا يكون
لهما ولاية الالزام فكان خبرهما في معنى خبر الكافر لذلك ولان الصبي ليس من اهل الشهاده اصلا
كما ان الكافر ليس من اهل الشهاده على المسلمين فلا يكون خبرهما حجة ولا ملزما بحال لان الولاية المتعدية
فرع الولاية القاصرة الا ترى ان من ليس له ولاية على نفسه ليس له ولاية على غيره وليس لهما ولاية ملزمة في
حق انفسهما وانما لهما ولاية مجوزة لتصرفهما فان تصرفهما جايز النفوذ اذا انضم اليه راي الولي وجب
[illegible] اذا كان كذلك فكيف يثبت ولايتهما متعدية ملزمة وانما قلنا ان ولايتهما متعدية ملزمة لان الذي
يخبر عنه الصبي من امر الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب فيصير ملزما غيره بخبره مقصودا وهذا [illegible]
الالزام بمنزلة خبر الكافر فانه يلزم غيره من غير ان يلتزم لكونه غير معتقد للحكم الذي يخبر به بخلاف العبد
فانه يقبل خبره لما قلنا في اخر تفسير الشروط ان الرق لا يوثر في الخبر والرواية لان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له فان قيل ليس للعبد ولاية
الالزام فكيف يلزم حكما على غيره بخبره قلنا هو ملحق بالاحرار في باب الدين بخلاف الفاسق لانه يلتزم
اولا ثم يلزم غيره ولانه من اهل الولاية على نفسه فيكون اهلا للولاية المتعدية ايضا بخلاف الصبي والمعتوه
٣١٢ بمنزلة الصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في مواضع كثيره من المبسوط الا ترى ان الصحابة رضي الله عنهم تحملوا الاحاديث
في صغرهم ونقلوها في كبرهم ولم ينقلوها في صغرهم ولو كان الصبي مثل البالغ لنقلوها في صغرهم ايضا
كما نقلوها في كبرهم وهذا دليل على ان الصبي ليس مثل البالغ بل مثل المعتوه لاشتراكهما في نقصان عقلهما [illegible]
سوى علماونا رحمهم الله بين الصبي والمعتوه وانما قبلت الصحابة رضي الله عنهم في صغرهم لكون التحمل ليس برواية فلا يعتبر
فيه البلوغ وانما يعتبر البلوغ عند الادا لان ذلك من شرايط الادا ومن الناس من قال رواية الصبي في باب
الدين مقبولة وان لم يكن هو مقبول الشهاده بمنزلة رواية العبد واستدل بحديث اهل قبا فان عبد الله ابن عمر
رضي الله عنه اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا واكتفوا به وكان ابن عمر يومئذ صغيرا
على حسب ما اختلف فيه الرواية وهو ابن
ما روي انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد فرده لانه لا يجوز العمل به الابلاغ [illegible]
اربع عشرة سنة فرده وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين ذا عنه واعلى خبره [illegible]
الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنا نقول قد روي ان الذي اتاهم واخبرهم
انس بن مالك رضي الله عنه وقد روي انه كان عبد الله ابن عمر رضي الله عنه فيحمل على انهما جاا او جا احدهما بعد الاخر
واخبر بذلك وانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس ابن مالك رضي الله عنه او كان عبد الله ابن عمر بالغا
يوميذ وانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم في القتال لضعف بنيته يوميذ لا لانه كان صغيرا فان ابن اربع
عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وذكر الامام لا شمس الايمة السرخسي رحمه الله قال ــــــ محمد رحمه الله في الكافر يخبر
بنجاسة الما الى قوله فقد تكون العادة الزم من الحلف اقول ــــــ ان الكافر اذا اخبر بنجاسة الما ان السامع له

يعمل بخبره ويتوقا الا اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به فالاولى له ان يريق الما ثم يتيمم ولا
يجوز صلاته بالتيمم قبل اراقة الما لانه لا يعتمد على خبره في باب الدين اصلا فسقط محل غلبة الظن وانما لا يجوز له
الصلاة بالتيمم مع وجود الما وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسة الما جعل محمد رحمه الله الاحتياط اصلا حيث قال يريق الما
احتياطا احترازا عن النجاسة فلا يجوز له التوضي بذلك الما كما لا يجوز بالما النجس ويجب ان يكون كذلك في رواية
الحديث اي يجب ان يكون الاحتياط اصلا فيها اذا روى الكافر الحديث كما في اخبار الفاسق بنجاسة الما فلا
يقبل رواية الكافر لانه لا يعتمد عليه في باب الدين اصلا وكذلك رواية الصبي فيه اي في حمل الاعتناء اذا
فيجب ان يكون روايته كرواية الكافر دون رواية الفاسق المسلم فلا يقبل رواية الصبي اصلا في باب
الدين كما لا يقبل رواية الكافر فيه وتقبل رواية الفاسق المسلم فيه لان الفاسق المسلم اهل للشهادة عندنا
حتى ينعقد النكاح بحضرة الفاسقين المسلمين وينفذ قضى القاضي بشهادتهما بخلاف الصبي فانه ليس باهل للشهادة
مطلقا وبخلاف الكافر فانه ليس باهل للشهادة على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين
على السواحيث لا يقبل خبرهما فيه والمسلم الفاسق فوقهما حتى اذا اخبر هو بنجاسة الما ووقع في قلب السامع
صدقه تيمم السامع من غير اراقة الما فان اراق الما فهو احوط للتيمم فاما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع
صدق الكافر في اخباره بنجاسة الما توضا ولم يتيمم فان اراق الما ثم تيمم فهو افضل وفي ذكر المصنف رحمه
الله لفظ الاحوط في اراقة الما في خبر الكافر تنبيه على ان الحمل بالاراقة في خبر الفاسق اوجب من العمل
بالاراقة في خبر الكافر لجواز الوضوء بذلك الما الذي اخبر الكافر بنجاسته فلم يكن الاراقة فيه الا افضل
الامرين وفي خبر الفاسق لم يجز الوضو بذلك الما الذي اخبر هو بنجاسته عملا باصل ايمانه ولكن مع
ذلك كانت الاراقة فيه اوجب لئلا يعد رفسقه بل يريق الما ثم يتيمم ويصلي ليجوز صلاته على وجه التيقن
من غير ريبة تدخل في قلبه في حق عدم الجواز وفي لفظ الكتاب نوع اشتباه حيث قبل واما في خبر الكافر
اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الما توضا به ولم يتيمم لان وجوب التوضي بذلك الما الذي اخبر
الكافر بنجاسته غير موقوف على وقت وقوع الصدق في قلب السامع بنجاسة الما بل لما كان التوضي واجبا
عند وقوع الصدق في قلبه بانه نجس بخبره كان التوضي به واجب على السامع عند عدم وقوع الصدق
في قلبه بانه نجس بخبره فكان من حقه ان يقال وان وقع في قلب السامع صدقه لكن قام اذا التي فيها
معنى الشرط مقام ان الشرطية ويكون معناها الغرض والتقدير لا التعليق وحكم الصبي والمعتوه
في الاخبار بنجاسة الما حكم الكافر لما ان محمد رحمه الله قال في كتاب الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر
وكذلك الصبي المعتوه والعطف على الكافر اولى لانه هو الذي يلي هذا العطف ويقرب منه وفي رواية
الحديث يجب ان يكون رواية الصبي والمعتوه كرواية الكافر في حكم الاحتياط خاصة وانما ذكر
هذا الدفع شناعة صورة التسوية بين المسلم والكافر في حق عدم قبول قولهما فصار كانه قال هذه

التسوية

التسوية بينهما ليست الا في حق العمل بالاحتياط خاصة الا ان يكون المماثلة بينهما ثابتة حتى ان بعض
العلما رحمهم الله قبلوا رواية الصبيان الحديث في حال صباهم ولم يقبل احد رواية الكافر في الحديث
فكيف في حق الكافر حيث لا يقبل خبره اصلا فيما يرجع الى الديانات من نجاسة الما وطهارته فاولى ان لا
يقبل خبره في رواية الحديث واما الصبي والمعتوه فالاحتياط ان لا يقبل روايتهما الحديث وانما قال
رحمه الله بلفظ يجب اشارة الى بعض العلما قبلوا رواية الصبيان الحديث كما مر قال ... الله
واما المغفل الى قوله في باب السنن والاحاديث اقول ... المغفل الذي اشتدت غفلته وهو
ان يتفاحش بابه من الغفلة حتى ظهر ذلك في اغلب اموره بمنزلة الصبي والمعتوه لان ...
النقصان في الموطريق العادة يجعل كالثابت باصل الخلقة وان كان الغالب احواله التيقظ فهو بمنزلة ما
لا غفلة له في الرواية والشهادة لان عامة البشر لا يخلو عن نوع غفلة الا من عصمه الله تعالى وتنزهه
الغفلة ليست بشي اذا كانت عامة احواله التيقظ فلا ترد الرواية بعده التنبه وانما ترد اذا كانت
عامة احواله الغفلة واما المساهل وهو الذي يجازف في الامور ولا يبالي بما وقع له من السهو والخطا والتزوير
وهو تزيين الكذب من زورت الشي اذا احسنته فهو بمنزلة المغفل اذا اعتاد ذلك اذا العادة قد تكون
الزم من الخلقة وقيل المساهل هو الذي يتساهل امر الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط واما صاحب ٢١٤
الهوى اي صاحب ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات كالمعتزلة والمشبهة والخوارج ونحوهم
فان شهاداتهم مقبولة عند اصحابنا رحمهم الله الا شهادة الخطابية فانها غير مقبولة عندهم لان صاحب
الهوى وقع في هواه لتعمقه في الدين وذلك يمنعه عن الاقدام على الكذب فلم يصلح ذلك شبهة ونهمة
في شهادته الا من تدين من اصحاب الهوى بتصديق المدعي اذا ينتحل نحلة المدعي اي يعتقد ملته
وينتسب اليها يقال فلان ينتحل مذهب كذا اذا انتسب اليه واذا كان كذلك فيتهم بالباطل والزور
فلا يقبل شهادته مثل الخطابية وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الخطابية ضرب من الروافض
يجوزون ادا الشهادة اذا حلف المدعي بين ايديهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف
كاذبا ففي هذا الاعتقاد ما يرجح جانب الكذب في شهادتهم فيوهم انهم اعتمدوا ذلك وقيل الخطابية
طايفة من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد ابن ابي ذهب الاجدع قال صاحب المقالات
هم كانوا يتدينون بشهادة الزور لموافقيهم وكذلك من قال ان الالهام حجة موجبة للعلم يجب ان
لا يجوز شهادته ايضا لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في ادا الشهادة بناء على اعتقاده والالهام ما حرك
القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة وقيل الالهام علم ضروري
يحصل في العاقل ابتدا زايدا على علوم العقل واما في باب السنن فالمذهب المختار عند اصحابنا
رحمهم الله ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع

الى التقول اي الى اظهار القول من نفسه ليتبعه الناس فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانما سميرا بهذه الطوايف اصحاب الهوى والهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات كما مر لنا بعضهم
انفسهم ومخالفتهم السنن وليس كذلك الشهاده في حقوق الناس فان شهاده اهل الاهوا غير الخطابيه مقبوله
فيها لان ما سبق من الدعوة الى الهوى ليس بسبب داع الى التزوير في باب الشهاده لان الشهادة من باب
المظالم والخصومات ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا الطريق مع من هو محق في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذبا
فلم نرد شهادته لذلك بخلاف اخبار الدين لانه يتوهم منه هذا التعصب لافساد طريق الحق على محق حتى يجيبه الى
ما يدعوا اليه من الباطل فلهذا لا يعتمد على روايته ولا يجعل حجة في باب الدين واذا صح هذا كان صاحب الهوى
بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث حيث لا يقبل قول صاحب الهوى فيه كما لا يقبل في ذلك قول
الفاسق قال ــــــ رحمه الله باب ــــــــــ محل الخبر الى قوله من هذا القسم اقول ــــ
محل الخبر هو الذي جعل فيه خبر الواحد حجه وذلك خمسة انواع الاول ـــ ما يخلص حقا لله تعالى من شرايع
وليس لله الحق من قبيل العقوبات الثاني الذي هو عقوبه من حقوق الله تعالى الثالث ما هو من حقوق
العباد وفيه الزام محض الرابع ما هو من حقوق العباد وليس فيه الزام محض الخامس من حقوق العباد
وفيه الزام من وجه دون وجه اما النوع الاول فمثل عامه شرايع العبادات وما شابهها من القرب
التي ليست بعبادة مقصودة كالوضو والاضحية والعشر وصدقه الفطر والكفارات وقوله شرايع
العبادات من اضافه العام الى الخاص نحو كل الدراهم وعلم الطب فان الشرايع اعم من العبادات وخبر
الواحد فيها من الصوره حجه لايجاب العمل اذا وجدت شرايطه المذكوره من العقل والضبط والعداله
والاسلام في روايه وليس العدد في ذلك بشرط ولا لفظة الشهادة لان المعتبر في الخبر جانب الصدق
لا انتفا احتمال الكذب وذلك حاصل فيه من غير اشتراط العدد ولا اللفظ واما في النوع الثاني وهو ما
يندري بالشبهات فقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي انه قال يجوز اثبات العقوبات بالاحاد
ولذلك قيل في حد اللواطه خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختيار
الجصاص رحمه الله واختار الكرخي رحمه الله انه لا يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار فلا يكون خبر الواحد
فيه حجه على اختياره ووجه ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان خبر الواحد يفيد العلم ما يصلح العمل به وهو علم غالب
الظن في اقامة الحدود كما في البينات في مجالس الحكم فان الزنى يثبت باربعة شهدا ومع انها لا توجب علم اليقين
لاحتمال الكذب فيها بل توجب علم غالب الظن وكذا السرقة تثبت بشهاده رجلين ولو كان يمنع الاحتمال
مانعا من العمل فيما يندري بالشبهات لما جاز العمل فيه بالبينات وكما يجوز اثبات الحدود بدلالات النصوص
مع بقا الاحتمال فيها لان دلالة النص ما ادي اليه معنى اللغه واستخرج ذلك باجتهاد فكان فيها نوع شبهة
وكذا فيها نوع قصور لانها لا تثبت بالنظم واذا جاز اثبات الحدود والعقوبات بدلالة النص مع ضرب

احتمال

احتمال فيها كوجوب الكفاره بالاكل والشرب استدلالا بالجماع ووجوب حد الزنى باللواطه
عندهما فكذلك يجوز اثبات العقوبات بالاحاد من الاخبار ووجه اختيار الكرخي رحمه الله ان اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز لان الحدود لا تندري بها فاذا تمكن في الدليل وهو خبر الواحد هنا شبهة لم يجز اثبات
الحدود به كما لا يجوز اثباتها بالقياس لما فيه من شبهه الخطا واثبات الحدود بالبينات مع احتمال الكذب
فيها انما ثبت بالنص الذي لا شبهة فيه بخلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وما كان
ثابتا بالنص بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهاده من كل
وجه لكون الشهاده تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والحرية والبصر وكونه غير محدود
في القذف فلا يلحق هو بالشهادة بدلالة النص او نقول الثابت بالشهادة ليس الحد بل علته وهي الفعل
الذي يتعلق به الحد ثم الحد يجب بالنص القطعي وهو قوله تعالى الزانية والزاني الايه واما دلالة النص
فلا شبهة فيها لكون الثابت بها ثابتا بالنص نحو الضرب فانه يدل على الايلام ولا شبهة في ذلك وقوله
الا ترى توضيح لقوله فاذا تمكن في الدليل شبهه لم يجز اثباتها والشبهه متمكنه في القياس والخبر الغريب
٣١٥ فلم يوجب ابو حنيفه رحمه الله عليه الحد في اللواطه في القياس على الزنى بجامع ان كلا واحد منهما قضا الشهوه في
محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب من الاحاد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الفاعل والمفعول وفي
روايه ارجموا الاعلى والاسفل واما النوع الثالث وهو حقوق العباد التي فيها الزام محض فلا يثبت بخبر
الواحد الا بلفظ الشهادة وشرط العدد عند الامكان وقيام الاهليه بواسطة الولاية الثابتة بالعقل والبلوغ
والحرية مع ساير شرايط الاخبار كالضبط والعدالة والاسلام لما في الحقوق المذكوره التي هي النوع الثالث
محض الالزام فشرط ما سبق ذكره للعمل بخبر الواحد لذلك وتوكيدا لتلك الحقوق من التزوير والتلبيس صيانة
للحقوق المعصومه وذلك لان الخصومات انما تقع بين الناس باعتبار الاغراض المختلفة والمصير الى التزوير
والاشتغال بالحيل والاباطيل فيها ظاهر فجعل الشارع خبر الواحد حجه بالشرايط المذكوره صيانة للحقوق
وتقليلا لمعنى الحيل والتزوير بحسب الوسع وقوله عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال كالولاده
والبكارة والعيوب بالنسا فان العدد والذكوره ليس بشرط فيه بل تقبل فيه شهادة امراه واحده وقوله
لما فيها من محض الالزام احترازا عن النوع الاول وهو حقوق الله تعالى من الشرايع فان في الاخبار بها الزاما
ايضا ولكن ليس هو بالزام خالص هو ان يلزم غيره من غير لزوم عليه وليس الاخبار في الشرايع كذلك
لان المخبر باخباره في الواجبات من العبادات كما يلزم غيره بموجب الخبر يلزم نفسه ايضا وانما الالزام
الخالص في الشهادات حيث يوجب الشاهد على المدعى عليه موجب شهادته من غير ان يوجب على نفسه
والحاصل ان في الاخبار بحقوق الله تعالى من العبادات الزاما والتزاما وفي الشهادات الزاما خاليا عن
الالتزام فكان الزاما خالصا وقوله وتوكيدا عطف على محل قوله لما فيها من محض الالزام اي الزاما وتوكيدا وذلك
اي وذلك القسم وهو القسم الثالث مما يطول ذكره من ذلك الشهاده بهلال الفطر لانه بما تتعلق حقوق العباد

وهي الفطر لان فيه منفعة لهم وخبر الشاهد يلزمهم ذلك فصار كسائر حقوق الناس مما فيه الزام
بخلاف الشهادة على رؤية هلال رمضان اذا كان بالسماء علة فانها من القسم الاول لان الثابت
بها حق الله تعالى على عباده وهو اداء الصوم قال رحمه الله واما القسم الرابع فيثبت باخبار
الاحاد الى قوله من القسم الرابع اقول اما النوع الرابع من الانواع المذكورة وهو ما ليس فيه
الزام محض من حقوق العباد فخبر الواحد فيه حجة اذا كان المخبر من اهل التمييز عدلا كان او غير عدل
صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن
للعبد في التجارة وما اشبه ذلك كالرسالة في الودائع والعواري وكالخبر من الوكلاء والملاك
حتى اذا اخبر صبي مميز او فاسق او كافر شخصا ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له ووقع في قلبه حل له
العمل والتصرف بخبره وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة فانها تعم الخاص والعام والمسلم والكافر
والحر والعبد فكانت داعية الى سقوط اشتراط العدالة وسقوط اتفاق الملة لان كل الناس
يحتاجون الى الساعات والاستنابة والتوكيل والانسان قلما يجد العدل ليبعثه الى غلامه او وكيله
ولا دليل مع السامع سوى هذا الخبر وربما لا يتمكن الوكيل من الرجوع الى قول موكله للعمل لبعد
المسافة وكذا المشتري قلما يجد بائعا عدلا وكذا الحكم في بعث الهدايا وغير ذلك وللضرورة تاثير
في التخفيف فلو توقف هذا النوع على العدالة لوقع الناس في حرج عظيم فيتعطل المصالح المتعلقة
بالمعاملات الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر والفاجر وكان
يشتري من الكافر ايضا وان المعاملات بين الناس في الاسواق وغيرها من لدن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى يومنا هذا جارية بمثل هذه الاخبار من غير نكير من احد ومن غير اشتراط العدالة
فكان ذلك منهم اجماعا على سقوط شرط العدالة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في اخبار ترجع الى
احكام الشرع كطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته لان في العدول من الرواة كثرة ويتمكن
السامع من الرجوع الى دليل آخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح فتشترط العدالة فيها
والوجه الثاني ان الاخبار بما ذكرناه من التصرفات غير ملزم لان الوكيل والعبد يباح لهما الاقدام على
التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق من الخبر فيكون له صلاحية الالزام
وذلك فيما يتعلق به اللزوم من احكام الشرع لا فيما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات فلم يشترط فيها شرط
الالزام وهو العدالة بخلاف امور الدين نحو طهارة الماء وغيرها فانها من النوع الاول لانها من حقوق
الله تعالى وفيها نوع الزام فيشترط فيها العدالة ولما سبق من الاصل في النوع الثالث وهو ان ما فيه
الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه العدد والعدالة وما لا الزام فيه لا يشترط قلنا لم تقبل شهادة
الواحد بالرضاع في النكاح وان كان عدلا كما اذا تزوج رجل امراة فشهد واحد انها ارتضعا من امراة
واحدة وكذا لم تقبل في ملك اليمين كما اذا اشترى رجل امة فشهد عدل انهما ارتضعا من امراة واحدة
وهي اخته

وهي اخته من الرضاع وكذا لم يقبل بالحرية كما اذا شهد واحد ان هذا الا... حرة الاصل وانما
لم يقبل في هذه الصور الثلث لما فيها من معنى الالزام في حق العباد فكانت الشهادة المذكورة في موضع المنازعة
لان الاقدام على النكاح والشرى تصريح بصحتهما والشاهد ينازعه فيها ويقول انها باطلان وفي موضع
المنازعة لا يقبل خبر الواحد لانه من جملة النوع الذي هو الزام محض في حقوق العباد وقبلنا خبر الواحد
في موضع المسالمة لعدم الالزام فان قيل فيما سبق من الصور الثلاث حرمة ايضا وهي حرمة الفرج
فههنا فينبغي ان يكون مثل حكم حرمة الطعام ونجاسة الماء قلنا ان حرمة الفرج هنا تبنى
على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا وانه لا يثبت بشهادة الواحد وخبره او نقول كان
زوال الملك اصلا ومتضمنا لحرمة الفرج فكانت الحرمة بناء عليه والاعتبار للمتضمن لا للمتضمن
بخلاف حرمة الطعام وحله فان الحرمة لا تبتنى على زوال الملك فكان زوال الملك اصلا لجواز
ثبوت الحرمة مع الملك كما في الامة المجوسية وثبوت الحل لا يبتنى على ثبوت الملك لما ياتي بيانه ولا
كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها فان قيل ما ذكرتم من الجواب في الرضاع في النكاح
وفي الحرية في الجارية مسلم واما في الرضاع في الجارية التي اشتراها فغير مسلم لان ثبوت الرضاع هناك
لا يقتضي زوال الملك اليمين فيجب ان يكون هو من قبيل حل الطعام وحرمته قلنا ان لم يقتض زوال
اليمين اقتضى زوال ملك المتعة الذي ثبت مقصودا وهو النكاح فلا يثبت بشهادة الواحد بخلاف ٣١٦
حرمة الطعام فانها لم تبن لا على زوال ملك اليمين ولا على زوال ملك المتعة فان حرمة الطعام يثبت مع
بقاء ملك اليمين كما في العصير المملوك اذا تخمر يبقى مملوكا للمالك ويحرم على المالك شربه كما يحرم على غيره وكذلك حل
الطعام لا يبتنى على ثبوت الملك لانه يجوز ان يثبت الحل ولا يثبت الملك كما اذا ابيح له الطعام من غير تمليك
ولا كذلك حل المراة وحرمتها وحل الجارية وحرمتها وذكر في استحسان المبسوط الفرق بين هذا الحل وبين
حل الطعام والشراب فقال اذا كان الرجل يشتري الجارية فيخبره عدل انها حرة الابوين او انها اخته
من الرضاعة فان تنزه عن وطئها فهو افضل وان لم يفعل وسعه ذلك وفرق بين هذا وبين ما تقدم
من الطعام والشراب فاثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم يثبت ههنا لان حل الطعام
والشراب يثبت بالاذن بدون الملك حتى لو قال اطعم كل طعامي هذا او توضأ بمائي هذا او اشربه وسعه
ان يفعل ذلك فكذلك الحرمة تثبت بما لا يبطل به الملك وحل الوطئ لا يثبت بدون الملك حتى لو قال طأ
جاريتي هذه فقد احللت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لا يحل له الوطئ فكذلك الحرمة لا تثبت
بما لا يبطل به الملك وهو خبر الواحد وتقرير هذا الفرق على وجهين الاول ان الحل والحرمة فيما سوى
البضع مقصود بنفسه لانه لا يثبت بدون الملك الحل ويثبت الحرمة مع قيام الملك فكان هذا خبرا
بامر ديني وقول الواحد في ابطال ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يبتنى عليه والثاني ان في الوطئ معنى
الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج في استفراش المملوكة يلزمها الانقياد لمولاها

وخبر الواحد لا يجوز رجحه في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب
فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة وانما ذلك امر ديني وخبر الواحد في مثله حجة قوله
وعلى ذلك اي على ما سبق من الاصل وهو ان خبر الواحد لا يقبل في موضع المنازعة ويقبل في موضع المسالمة
بني محمد رحمه الله مسايل في اخر كتاب الاستحسان مثل ان يخبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته
منه لم يقبل خبره لانه يخبره يشير الى المنازعة فان الاخذ سبب للظمان كما ان صريح لفظ مثبت للظمان
ثم هو يريد ان يبري نفسه بقوله غصب مني ولو قال تاب الغاصب فرد المغصوب علي جاز للسامع
ان يقبل خبره اذا وقع في قلبه صدقه لانه يشير الى المسالمة اذ ليس في ذلك ما يوجب شيا الا ترى ان
التوبة والرد ليس من اسباب الظمان ولهذا الاصل قيل ان خبر المخبر في الرضاع الطاري على النكاح كما اذا
تزوج رجل امراة فاخبره مخبر بانها حرمت عليه بسبب رضاع وهو ان امه ارضعتها بعد التزوج فانه
يجوز له ان يعتمد خبره ويتزوج اختها وكذا يجوز لها ان تتزوج بزوج اخر لان هذا موضع المسالمة اذا
الزوجان اتفقا على صحة النكاح والمخبر لا ينازعهما فيها بل يخبر بفساد بعد عروض بعد النكاح والزوج يطلب
دليلا يعمل به في فساد النكاح لكونه مريدا نكاح اختها والزوجة ايضا تريد نكاح زوج اخر اذ المسالمة
مفروضة في ذلك وخبر الواحد يصلح دليلا للعمل فجاز ان يقبله ويتزوج اختها واذا كان كذلك فكان
خبر المخبر بجواز النكاح اختها لا ملزما نكاحه بخلاف ما اذا اخبر انها كانت محرمة عليه عند العقد
حيث لم يقبل خبره لانه موضع المنازعة فان اقدامه على العقد تصريح منه بانها حلال له وامثلة
هذا الاصل كثيرة منها ان المراة اذا اخبرت بان زوجها الغايب قد مات او اخبرت بانه طلقها
يجوز لها ان تعتمد خبره وتتزوج بزوج اخر بعد انقضا العدة لانه في موضع المسالمة لكون خبره
مجوزا التزوج لا ملزما له والشهادة بهلال رمضان من النوع الرابع حيث تقبل فيه شهادة
الواحد العدل اذا كان بالسما علة ولا تشترط فيه نصاب الشهادة ولا الحرية ولفظ الشهادة
قال رحمه الله واما القسم الخامس الى قوله على ما عرف اقول النوع الخامس وهو ما فيه الزام
من وجه دون وجه هو مثل عزل الوكيل وحجر العبد الماذون واخوات ذلك ففي جميع ما ذكر اذا كان
المبلغ وكيلا او رسولا من الذي اليه الابلاغ وهو الموكل والمرسل او نحوهما اذ لسان الرسول لسان
المرسل حكما فان الرسول هو الذي يبلغ بلفظ الرسالة والوكيل هو الذي يبلغ بلفظ الوكالة الا ترى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالتبليغ وقد بلغ البعض مشافهة والبعض رسالة
وذلك يدل على ان تبليغ الرسول كتبليغ المرسل والتقييد بالوكيل والرسول للاحتراز عن الفضولي
واذا اخبر الوكيل فضولي بنفسه مبتديا اي منشيا الخبر من عنده من غير ارسال بان الموكل عزله او اخبر البكر بان وليها زوجها فسكتت او اخبر الشفيع ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة
او اخبر المولى بان عبده جنى فاعتقه المولى بان ابا حنيفة رضي الله عنه قال لا يقبل فيها اي فيما اخبر

الفضولي وفي اخواته الا خبر الواحد العدل واذا كان المخبر مثنى نكتفي للاعتد بعضهم اي لا يقبل
قولها الا اذا كانا عدلين لان خبر الفاسقين لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وقال بعضهم لا
تشترط العدالة في المثنى فيقبل قولها بوجود احد الشرطين وهما العدالة او العدد ولفظ الكتاب
اي لفظ المبسوط في اشتراط عدالة المثنى محتمل اي للاشتراط وعدمه فانه قال فيه حتى يخبره رجل عدل
عدل او رجلان ولم تشترط العدالة فيهما نصا وصريحا فيحتمل ان يكون معناه ورجلان عدلان لان صيغة
هو النعت للفرد والحمله على السوا الا ترى انه يقال شاهدا عدل وذكر في التقويم فان قيل ان الفايدة
في زيادة العدد مع قيام الفسق قلنا كما قلنا في الشهادة مع قيام العدالة في الواحد والاثنين
وقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان فيما اخبره رجل بنجاسته واخر بطهارته واحدهما فاسق
والاخر عدل على ان خبر العدل اولى وان كانا يوقف وان كان احد الفريقين رجلين فخبرهما اولى فعرفنا
ان في زيادة العدد معنى التوكيد فيقبل خبر الفاسقين ولا يقبل خبر الفاسق الواحد ويحتمل ان
يشترط فيما سبق ذكره من الاخبار ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله الا العدد فانه لا
يشترط عنده او يشترط العدد مع ساير الشروط عنده الا العدالة فانها لا تشترط فعلى هذا لا يقبل
خبر العبد وان كان عدلا لفقد الحرية ولا يقبل خبر الصبي والمراة لفقد العقل التام واما عند ٣١٧
ابي يوسف ومحمد رحمه الله فان العدل وغيره سوا لان هذا الخبر من باب المعاملات فيكون نظير ما سبق
والشرط فيه ان يكون المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل حتى اذا اخبر العبد عدل او فاسق بان مولاه
قد حجر عليه يصير محجورا عندهما اعتبارا للحجر بالاطلاق ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال ان هذا الخبر
من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم كل واحد من الوكيل والعبد حكما بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة
من لزوم عقد فانه يلزم على الوكيل ما عقده بعد العزل ويلزم عليه الكف عن التصرف او فساد
عمل مثله بنفسه ما عقد العبد بعد الحجر ويلزم عليه الكف عن التصرف ايضا فكان في هذا الخبر معنى الالزام
من وجه ويشبه هذا الخبر ساير المعاملات من وجه لان الذي يفسخه الموكل يتصرف في حقه بالاطلاق
يعني ان ولاية الفسخ الثابتة للموكل لعقد عند الوكيل بعد العزل غير مضافة الى الاخبار بالعزل
بل الى انه يتصرف في حق نفسه كولاية الاطلاق والاجارة في ابتدا الوكالة فانه لا يكون
التوكيل ملزما فكذا العزل فشرطنا في هذا الخبر العدد او العدالة لكون المسايل التي سبق
ذكرها بين المنزلتين اي بين منزلة الالزام المحض وبين المعاملات التي لا الزام فيها لانها من شبه
الالزام وشبه المعاملة المحضة بخلاف المخبر اذا كان رسولا فانه لم تشترط فيه العدالة لما قلنا انه
قايم مقام المرسل وعبارته كعبارته وبالمرسل حاجة الى تبليغه وقلما يجد عدلا يستعد في الارسال
الى وكيله او عبده بخلاف الفضولي فانه متكلف غير محتاج الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه
ايضا لانه مستعد لئلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة في هذا القسم

في هذا الخبر ولم يشترط العدد لان اشتراط العدالة لاجل ثبات عدم تهمة الكذب وهي غير موجوده هنا وفي شرط
المتني من غير عدد الا كما قال بعض مشايخنا رحمهم الله فايدة توكيد الحجه والعدد اقوى في التوكيد بلا اشكال كما مر
تقريره والذي اسلم في دار الحرب اذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضا فان
اخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا رحمهم الله هو على الخلاف ايضا عند ابي حنيفة رحمه الله لا يعتبر هذا الخبر
في ايجاب القضا عليه وعندهما يعتبر قال الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه يعتبر
الخبر هنا في ايجاب القضا عند علمانا جميعا لان هذا المخبر نايب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مامور من
جهته بان يبلغ كما قال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ثم هو
متهم في هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره
والتزكية من النوع الرابع وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام حتى لا يحتاج الى العدالة ولفظ الشهاده
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله لان التزكية ليست في معنى الشهاده لانه لا علم للمزكي بالحق
ولا يثبت الحق بكلامه وانما اثنى على الشهود ولم يكن في كلامه ايجاب شي ولهذا لا يشترط فيها مجلس القضا
ولا لفظ الشهادة واذا كان كذلك لا يكون فيها معنى الالزام فلا تشترط العدالة فيها وقال محمد رحمه الله
هي من جنس النوع الثالث وهو من حقوق العباد ما فيه الزام محض لانه يتعلق بها ما هو حق العباد وهو استحقاق
القضا للمدعي بحقه ولان كلام المزكي حجة من حيث ان القاضي يقضي به على الغير كالشهاده ثم العدد في الشهادة
شرط ليصير كلام الشاهد حجة يقضي بها القاضي فكذا هذا ولذا اعتبر الحرية وساير شروطها الا لفظة الشهاده
لان اللفظ انما يراعى لادا الشهاده والمزكي لا يشهدوا بما يخبر غير ان خبره في معنى الشهاده من الوجه الذي سبق
تقريره قال رحمه الله باب بيان القسم الرابع الى قوله كما قلتم اقول
هذا الباب في بيان القسم الرابع من اقسام السنه وانه في بيان الخبر وذلك قسمان قسم يرجع الى
نفس الخبر وقسم يرجع الى معنى الخبر فاما القسم الاول فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وهما
وصفا الراوي وكل واحد من الطرفين ينقسم على قسمين وهما عزيمه ورخصه اما الطرف الذي هو طرف
السامع فان العزيمة فيه ما يكون من جنس الاسماع الخالي عن الشبهه والرخصه ما ليس فيه اسماع
والعزيمة تنقسم الى اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمه واحد القسمين احق من الاخر وقسمان ادون
من الاقسام الاربعة كما ان القسمين الاولين اي اقوى من تماما وهذان القسمان من باب العزيمة
ايضا لكن على سبيل انهما كالقسمين الاولين فصار لهما شبهة بالرخصه لذلك اما القسمان الاولان
وهما اللذان في نهاية العزيمة فالذي يقراه المحدث عليك من كتاب او حفظ وهو يسمع ذلك ثم تستفهمه
فيقول له امرنا قرائه عليك فيقول هو نعم وعامة اهل الحديث على ان القسم الاول وهو قراة المحدث
على التلميذ على المنزلتين واحقها لان المنزلة الاولى هي طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان
يحدث اصحابه بما نقلوه عنه وانها ابعد من الخطا والسهو فتكون اعلى واحق بما هو المقصود وهو تحمل

الامانة

الامانة بصفة تامه وهذا القسم هو المطلق اي الكامل من الحديث والمشافهة وقال ابو حنيفة رحمه الله
ان قراتك على المحدث اقوى من قراة المحدث عليك وانما كان القسم الاول احق منه في رسول الله صلى الله عليه وسلم لكونه مامون
السهو والغلط ولانه يذكر ما كان يذكره حفظا وما كان يكتب ولا يقرا المكتوب ايضا وكلامنا في من يجري عليه السهو
ويقرا من المكتوب لا من المحفوظ حتى اذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقراته اقوى لانه حدث به حقيقة واذا كان
يروي عن كتاب فالجانبان سوا في اداء الشهادة معنى التحدث وهما اي المكتوب والمحفوظ في المشافهة سوا لان اللغة
لا تفرق بين بيان المتكلم نفسه وبين ان تقرا عليه غيره فيستفهم عنه فيقول هل تقرا بجميع ما قرائه عليك
فيقول هو نعم الا ترى ان بيان المتكلم وقراة غيره عليه سوا في اداء الشهاده فانه لا فرق في الشهادة
بين ان يقرا من عليه الحق ذكر اقراره عليك وبين ان تقراه عليه فيستفهمه هل تقر بجميع ما قراته عليك فيقول
نعم ويكمل واحد من الطريقين تجوز اداء الشهادة وباب الشهاده اضيق من باب رواية الخبر فكان الرواية
بذلك الطريق اولى والمعنى في ذلك ان نعم كلمة وضعت لاعادة ما سبقها من الكلام كما مر تقريره في باب حروف
المعاني ولا فرق في الجواب بين المختصر والمطول فيصير ما سبق من الكلام كالمعاد في الجواب وما قال ابو
حنيفة رحمه الله احوط مما قاله اهل الحديث لان رعاية الطالب عند القراة اشد عادة وطبيعة من رعاية
٣١٥ المحدث فلا يومن على القاري المحدث الخطا والغلط في بعض ما يقراه لقلة رعايته ويومن الطالب القاري في
مثل ذلك لشدة رعايته في قراته وانما يبقى احتمال الغفلة من المحدث عن بعض ما قراه الطالب عليه وينتفي
هذا التوهم اذا قرا المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه وهذا الاحتمال اهون من ترك
الشي من متن الحديث او سنده وذلك بان يترك المحدث في حالة قراته متى اذا كانت رواية المحدث
عن حفظ لا عن كتاب كانت قراة المحدث احق واولى كما قلتم قال رحمه الله واما الوجهان الاخران في
قوله انه نحتت بذلك اقول القسمان الاخران من الاقسام الاربعة المذكوره هما الكتاب والرسالة
وهي الرسالة الرسول اما الكتاب فعلى رسم الكتب بان يكون مصدرا بالتسمية ثم بالمقصود وتذكر المحدث
في كتابه حدثنا فلان عن فلان الى ان نذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فانه حدث به عني
بهذا الاسناد كتاب من الغايب مثل الخطاب من الحاضر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان مامورا بتبليغ الرسالة وكان يبلغ الى قوم مشافهة والى اخرين بالكتاب وكان ذلك منه تبليغا تاما تقوم
به الحجه وكتاب الله تعالى اصل الدين فلو لم يجز تبليغ ذلك بالكتاب لما بلغه صلى الله عليه وسلم به وكذلك الرسالة على
هذا الوجه وذلك بان ارسل المحدث الى غيره رسولا وقال له حدثنا فلان عن فلان الى ان نذكر متن الحديث ثم
يقول بلغ ذلك الى فلان يحدث به عني بهذا الاسناد فبلغه الرسول على الصفة المذكورة لان تبليغ رسول الله
كان بالارسال ايضا ولان الرسول كالكتاب لان معنى الضبط موجود فيهما بل الرسول اقوى لانه ناطق
والكتاب لا ولذلك الذي ذكرناه من الكتاب والرسالة انما تجوز الرواية بهما بعد ان يثبت الكتاب والرسالة
بالحجة المثبتة وهي البينة ان الكتاب كتابه فلان المحدث المرسل والرسول رسوله ارسله بلسانه هذا

بيانه

المحدث اليك كما يثبت بالجه كتاب القاضي الي القاضي وكما تثبت رسالة الرسل عليهم السلام الي الخلق بالمعجزات
الظاهره الباهره والمختار في القسمين الاولين وهما الذي تقرا المحدث عليك والذي تقرا انت عليه ان
يقول السامع وهو الراوي حدثنا لان ذلك اللفظ يستعمل في المشافهة والمحدث في القسمين الاولين
شافهه بالاسماع فيكون محدثا له وعلي هذا قال في الزيادات فيمن حلف وقال ان كلمت احدا او حدثت
به فلانا ان ذلك الحلف يقع علي المشافهة حتي اذا كتب دلك او ارسل اليه رسولا لم يحنث ولو تكلم به مشافهة
حنث والمختار في القسمين الاخيرين وهما الكتاب والرسالة ان يقول اخبرنا لان المحدث لم يشافهه وانما كتب
اليه او ارسل رسولا وهما ليسا بمشافهة ولهذا يقول اخبرنا الله تعالي بالكتاب والرساله ولا نقول
حدثنا ولا كلمنا لان التكليم خاص بموسي عليه السلام ولهذا قيد الله تعالي التكليم بموسي عليه السلام حيث
قال وكلم الله موسي تكليما ولهذا قال في الزيادات فيمن حلف لا يتحدث بسر فلان ولا يتكلم به
فكتب او ارسل رسولا لم يحنث ولو حلف لا يخبر به فكتب او ارسل حنث بمنزله ما لو تكلم به شفاها
رحمه الله واما الرخصه الي قوله في الصكوك اقول ــــــ قد سبق ان طرف السامع والمبلغ ...
الاعزيمة ورخصة وقد مر ذكر العزيمة من طرف السامع وهذا شروع في ذكر الرخصه ما لا اسماع
... وذلك هو الاجازه والمناوله فالاجازه ان يقول المحدث حدثني واخبرني فلان بن فلان عن فلان
ما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي عني اذا فهمت ما فيه والمناوله ان يقول اخبرني فلان بن فلان
ما في هذا الكتاب فنا ولتك هذا الكتاب اي اعطيتك لتروي عني ما فهمت ثم كل واحد من الاجازة
والمناولة علي وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما بما في الكتاب
قد نظر فيه وفهم ما في ذلك والمخبر من اهل الضبط والاتقان قد علم جميع ما في الكتاب فقال
المخبر للمجاز له ان فلان بن فلان حدثني عن فلان بما في هذا الكتاب علي الوجه الذي ... باسانيده
هذه فانا احدثك به اي بما في هذا الكتاب منه اي من فلان ... به شيخه ... الحديث
به اي ان تحدث بما في هذا الكتاب عني اذا فهمت ما فيه واذا كان كذلك صحت الاجازة في هذا الوجه
وحلت الروايه للمجاز له عن المخبر اذا كان المستخبر اي طالب الاجازه وهو المجاز له ... الضبط والفهم
لان الشهاده تصح بهذه الصفه فان الشاهد اذا وقف علي جميع ما في الصك و... معلوما من عليه
الحق فقال اجزت لك ان تشهد علي بجميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذلك ... المستحب والاحوط
فيما مر من الاجازة ان يقول المجاز له عند الروايه اجاز لي دون المشافهة ويجوز ان يقول اخبرني وحدثني
وقال ... الائمة السرخسي رحمه الله ولا ينبغي ان يقول حدثني ... لانه مختص بالاسماع ولم يوجد
واذا كان المستخبر غير عالم بما في الكتاب بطلت الاجازة عند ابي ... رحمه الله وصحت علي قياس ابي
يوسف رحمه الله ... علي اختلافهم في كتاب ... الي القاضي ... اي رسايل المحدث الي المحدث
فان علم الشاهد بما في هذه الجمله من كتاب القاضي والرسايل شرط ... الاشهاد عندهما خلافا لابي يوسف

الخ حكم اجرايه في السببية لنادي صوم ثلاثين يوما بنية واحده في اوله ثم الليلة الاولي
وان لم ينعقد للسببية لكن هو جزء من شهر رمضان حقيقة وهذه الحقيقة تكفي لثبوت الاستغراق
فيثبت موجبه وهو وجوب القضا عند الاماقه قال رحمه الله ــــــ وسبب وجوب صدقة الفطر
الي قوله وقد بينا معني المونه في موضعه اقول ــــــ سبب وجوب صدقه الفطر علي المسلم الغني
راس يمونه بولايته عليه والولايه هي نفاد القول علي الغير شا الغير او ابي ولهذا تضاف الصدقه اليه
فيقال صدقه الفطر وتتضاعف في تعدد الروس من الاولاد الصغار والمماليك والمراد من صدقة
الفطر صدقة يوم الفطر وهو يوم عيد شهر رمضان لا صدقة الفطر عن الصوم لان ذلك يوجد في
كل ليله من الشهر ويثبت كون الراس سببا بقوله صلي الله عليه وسلم ادوا عن من تمونون اي قوله
ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمه عن لانتزاع الشي عن الشي تقول رميت عن القوس فتدل هذه
الكلمه علي احد وجهين اما ان يكون الذي دخل عليه وهو تمونون وكل حر وعبد سببا ينتزع عنه الحكم
وهو وجوب صدقه الفطر وفيه تنصيص علي ان الراس بالصفة التي مر ذكرها هو السبب
الموجب لصدقه الفطر واما ان يكون محلا يجب الحق عليه فيودي ذلك الحق عن ذلك المحل كالديه تجب
علي القاتل وهو محل الوجوب ثم يتحمل عنه العاقله وانما انحصرت دلالة كلمة عن في احد الوجهين ٣١٩
المذكورين لان كلمه عن لما كانت لانتزاع الشي عن الشي لم يخل ذلك الشي المنتزع من ان يكون موجودا
ومستقرا في المنتزع عنه اولا فان لم يكن موجودا ومستقرا فيه لعدم صلاحيه ذلك المحل المنتزع
عنه الشي ان يكون محلا له كان لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادعن هذه الاغنام زكاتها وان
وان كان موجودا ومستقرا فيه لصلاحيه ذلك المحل للوجوب كان ذلك الانتزاع للنيابه عنه كوجوب
الديه علي القاتل الذي هو محل للوجوب لصلاحيه ذلك المحل من ان يكون محلا لوجوب الديه عليه
ثم يتحمل عنه العاقله بطريق النيابه واذا كان كذلك كان الانحصار ثابتا في احد الوجهين وبطل
الوجه الثاني لاستحاله الوجوب علي العبد والكافر والفقير لان العبد لا يتصور ان يكون غنيا
والصدقه لا تجب الا بمعني الغني وكذا لا يتصور ان يكون هو مالكا للمال لانه مملوك فيستحيل ان يكون
مالكا لما بينهما من المنافاه يويد ذلك قوله عز وعلا ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر علي شي والكافر
ليس باهل لحكم هذه الصدقه وهو الثواب والفقير مسلوب الغني والوجوب باعتباره ولما لم
يكن كل واحد من هولا محلا لوجوب صدقة الفطر عليه لم يحتمل انتزاع حكم النيابه عن المنوب الذي وجب
عليه الحكم اولا ثم ناب عنه غيره واذا بطل الوجه الثاني تعين الوجه الاول وهو انتزاع الحكم عن
السبب وهو الراس فعلم ان الراس ولذلك تضاعف وجوب الصدقة بتضاعف الروس
كما مر ونظير عن هذه في استعمالها لانتزاع الحكم عن السبب قوله تعالي يوفك عنه من افك فان
الضمير في قوله عنه راجع الي قول مختلف والمعني يصدر افكهم عن القول المختلف وقول الشاعر
ينهون عن اكل وعن شرب اي يتناهون في السمن بسبب الاكل والشرب والتناهي الوصول الي

الى الغاية فكانت حقيقته تصدر نا هيهم في السمر عنها وكذلك بعد وجوب صدقة
الفطر على المكلف عمن يمونه واما وقت الفطر فهو شرط وجوب الادا حتى لا يعمل السبب وهو
الراس الا بعد الشرط فان قيل ان الاضافة دليل السببية كما تقدم بيانه ثم الصدقة قد اضيفت الى
الفطر فقيل صدقة الفطر واضيفت الى الراس ايضا قال الشاعر ذكره راوس
الناس نحوه فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من البر وراس اعلى فيه تصدقي
بنيك علينا وهو صاع من الدر واذا كان الصدقة الى كل واحد منهما فلم جعلتم الراس سببا دون الفطر
قلنا انما اضيفت الصدقة الى الفطر على سبيل المجاز الاسلام لان الشرط يشبه العلة من حيث
ان الحكم يوجد عنده ويوجد بالعلة والشبه تحتمل الاستعارة فان ابن الابن يسمى ابنا وابو الاب
ابا بطريق الاستعارة فاما تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الروس فحكم لا يحتمل
الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب شرعي او علة شرعية لا غير ولا يتصور الاستعارة في
ذلك لانه لو كانت اضافة صدقة الفطر الى الراس على سبيل المجاز لم يكن الراس سببا حقيقة بل مجازا
وحينئذ احتمال ترتب حكم حقيقة على ما ليس بسبب حقيقة ولان الاستعارة وظيفة اللفظ لانها
عبارة عن ان تذكر شيا وتريد به الشي الاخر الى اخر تعريفها والشبه من قبيل المعنى لا اللفظ
واذا كان تضاعف الوجوب لا يحتمل الاستعارة كان حقيقة وقد تضاعف وجوب صدقة الفطر
بتضاعف الروس فكان ذلك دليلا على ان الراس سبب لا شرط ولان صدقة الفطر وجبت مونة لانه
قال صلى الله عليه وسلم بناها على المونة حيث قال ادوا عمن تمونون وذلك لان المونة سبب لبقا الشي يقال
مانه اذا قام به فكان القوت سبب للبقا فكذلك المونة ويقال مونته على فلان اي ما يحتاج اليه في بقايه
من الطعام واللباس على فلان وذكر في المغرب مانه اي قام بكفايته ثم الراس هو الموصوف
بالبقا دون وقت الفطر الذي هو الزمان ولهذا قلنا ان صدقة الفطر عبادة فيها معنى المونة
حتى لو كان للصبي مال وجب اداء صدقة الفطر من ماله واذا كان كذلك توصف المونة يرجح جهة
سببية الراس والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله وقد بينا معنى المونة في موضعه وايضا فان صدقة
الفطر تجب على الاب بسبب الولد وعلى المولى بسبب العبد وهذا تحقق سببية الراس اذ لو كان
السبب هو الوقت لما اختص بها الاب والمولى لانه في حق الكل سوا فان قيل ان الحكم
يتحد باتحاد السبب ويتعدد بتعدده وقد تكرر وجوب الصدقة بتكرر الفرض مع اتحاد
الراس فدل ذلك على ان السبب هو الفطر دون الراس قلنا ان تكرر الوجوب بتكرر
الراس لا بتكرر الفطر على ما مر ثم الراس وان كان متحدا حقيقة لكن متعدد تقديرا واعتبارا
لان المعنى الذي كان الراس سببا لاجله وهو المونة لما كان متجددا بمضي الزمان جعل الراس
بمنزلة المتجدد المتعدد بسبب تجدد السبب اعتبارا كالمال الواحد في باب الزكوة فانه جعل
متكررا حكما بتكرر الحول لان المال انما صار سببا باعتبار وصف النما والحول المكمل لاشتماله على
الفصول الاربعة اقيم مقام النما لان الظاهر تفاوت الاسعار فيها والنما معه المال

فجعل المال كالمتكرر حكما لتكرر صفته قال رحمه الله وسبب وجوب الحج البيت لا
قوله فكان البيت سببا لها اقول سبب وجوب الحج البيت لانه منسوب اليه فاضيف اليه
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية ولهذا لم يتكرر الوجوب بتكرر
وقت الادا لان السبب هو البيت وانه غير متجدد واما الوقت فهو شرط جواز الادا بدلالة
ان الوجوب لا يتكرر بتكرره ولعدم صحة الادا فان قيل لو كان الوقت شرطا لجواز الادا لجاز الحج في
اول وقته وهو شوال كالصلاة حيث يجوز اداوها في اول وقتها ولم يجز فدل ان الوقت سبب لا
شرط قلنا ان اداء الحج شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة واحد وقت الحج ولم
يجز تغيير الترتيب لان شرعية هذه العبادة على هذه الصفة على الصلاة فانها لما كانت عبادة
واحدة تشتمل على افعال مرتبة لم يجز فيها تغيير الترتيب ولهذا لا يجوز السجود قبل الركوع
ولذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف بعرفات قبل يوم عرفة ولذلك لم يجز اداء الحج في
اول وقته لا لان الوقت ليس بشرط لجواز الادا او يقول الحج عبادة تشتمل على اركان بعضها مختص
بوقت ومكان وبعضها لا فما كان مختصا بوقت او مكان لا يجوز اداوه في غير ذلك الوقت كما لا يجوز في
غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا بوقت فهو جائز في جميع وقت الحج حتى ان من احرم في شهر رمضان ١٣٢٠.
فطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه اعادة السعي ولو
طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت فجاز اداوه
في اشهر الحج واما الوقوف فموقت فلم يجز اداوه قبل وقته كما لا يجوز رمي الجمار الثاني في اليوم الاول ولا
طواف الزيارة يوم عرفة وهو نظير اركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع ولا يعتد به قبل الركوع
وذلك لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للادا فكذلك ههنا عدم الاعتداد به عند التقديم
لا يدل على ان الوقت ليس بشرط له فتبين بهذا ان الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط لجواز
الادا ووجوب الادا ولهذا جازت اضافته الى الحج على سبيل المجاز كما مر بيانه في اضافة الصدقة الى
الفطر واما الاستطاعة بالمال فشرط لوجوب الادا لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب له لما ذكرنا انه
لا ينسب الحج الى ما ذكرناه من الاستطاعة وانما نسب الى البيت فيقال حج البيت وكذا لا يتكرر
وجوب الحج بتكرر ما مر من الاستطاعة وانما نسب الى البيت يصح اداء الحج من الفقير وان كان لا يملك
الزاد والراحلة ولو كانت الاستطاعة سبب الوجوب او شرط الجواز لما جاز قبل وجودها لانه يلزم
تقديم الحكم على السبب الا ترى ان عبادة الحج بدنية فلا يصلح المال سببا لوجوبها لان الحكم يحكي السبب
فلا يصلح العبادة البدنية حكما للمال لانه لا مناسبة بينهما ولكنها عبادة هجرة وزيارة تعظيما لتلك
البقعة الشريفة فكان البيت سببا لها لانه بشرفه يكون حاملا الى زيارته والهجرة اليه وانما المال شرط
وجوب الادا لان السفر الذي يوصله الى الادا لا يتهيا بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم والحرج
مدفوع شرعا وذكر في بعض شروح جامع الصغير ان سبب وجوب الحج عند المحققين كون المكلف

فجعل

منعاً عليه لان النعمة تناسب الشكر واما البيت فهو محل الاداء الشكر والمحل شرط والحكم
يضاف الى السبب دون الشرط واضافته الى الشرط مجاز قال رحمه الله وسبب وجوب
العشر الارض النامية الى قوله وكذلك لم يجمعا عندنا اقول سبب وجوب العشر تنسب
الى الارض اي يضاف اليها فيقال عشر الاراضي وانما ينسب الى الارض لان الارض اصل لقيام الخارج بها
بالزراعة والتربية والحفظ والخارج وصف لها اذ النما حصل بالخارج فاشبهت الارض النامية المال النامي
وهو مال الزكوة فكانت الارض النامية اولى بان ينسب اليها العشر ويجعل سببا له ثم في العشر معنى
مونة الاراضي لان مونة الشي سبب لبقا ذلك الشي كالمربيات والعشر يصرف الى الفقرا كالزكوة والى المقاتلة
اذا كانوا فقرا وانهم يذبون عن حريم الدين فتبقى الاراضي في ايدي المسلمين بسبب ذبهم بالقتال اذ لم لو
يقاتلوا لغلبت الكفار على دار المسلمين فيخرجها عن ايديهم واذا كان كذلك فكان العشر سبب بقا
الاراضي اولان مصارف العشر لما كان الفقرا الذين يدفعون البلايا بالادعية الا ترى الى قوله صلى
الله عليه وسلم انما تنصرون بضعفائكم فكان العشر سببا لبقا الاراضي لذلك المعنى وكذا في
العشر معنى العبادة لان الخارج وصف للسبب وهو الارض النامية وكان الواجب جزءا من النما
كالزكوة ويصرف مصارف الزكوة ولا يجوز التعجيل قبل الخارج كما لا يجوز تعجيل الزكوة قبل وجود
المال والزكوة تتعلق بالنامي ويجب قليل من كثير كما ان العشر يتعلق بحقيقة الخارج ويجب قليل
من كثير فكان عبادة مشتملة على معنى المونة لذلك وصار السبب وهو الارض بمنزلة المتجدد حكما وتقديرا
بتجدد وصفه وهو النما وان اخذ حقيقة حتى تكرر العشر بتكرر النما وهو الخارج ولم يجز
تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لكون العبادة في العشر متعلقا بالخارج الا ترى
ان الارض باعتباره توجب العشر فلو صح تعجيل العشر قبل الخارج لكان تعجيلا قبل السبب وانه لا يجوز
كتعجيل الزكوة في الابل العوامل والعلوفة واذا كان كذلك بطل معنى العبادة لان اركان العبادة تتعلق
بالخارج فكان العشر مونة محضة خالصة خالية عن معنى العبادة وانه لا يجوز لما سبق ان العشر
عبادة فيها معنى المونة وكذلك سبب الخراج هو الارض لانه ينسب اليها فيقال خراج الارض
لكن النما اعتبر في الخراج تقديرا بسبب التمكن من الزراعة لا تحقيقا اذ الواجب فيه من غير جنس
الخارج فلم يتعلق بالنما التحقيقي وهو حقيقة الخارج وانما تعلق بالنما التقديري وهو التمكن من
الزراعة كيلا يتعطل حقوق المقاتلة الدافعين شر الكفرة عن حريم دار الاسلام لكن باعتبار
الاصل وهو الارض مونة وباعتبار الوصف عقوبة وهو الزراعة لانها اشتغال بعمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فصار سببا لنوع من المذلة على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى شيئا من آلات الزراعة
في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم
اذناب البقر ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا المعنى لم يجتمع العشر والخراج عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف
العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة ولان الاصل في الخراج هو الكافر الذي حيث لم يقبل

الاسلام

الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليه الخراج اصوب من الذلة بخلاف المسلم فانه
اهل لوجوب العشر اصالة ولوجوب الخراج بقا لا ابتدا اذ هو اهل للعقوبة في الجملة اما الكافر فانه
ليس باهل للعشر اصلا ورأسا فان قيل ان الخارج لا ينفك عن الزراعة التي فيها معنى العقوبة والذلة
ومع ذلك يجب فيه العشر الذي فيه معنى العبادة قلنا ان الخارج وان كان لا ينفك عن ذلك لكنه اعتبر
في حق وجوب العشر اكتساب المال لا غير كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان الاشتغال بعمارة
الدنيا في حق المسلمين عارض وفي حق الكفار اصل فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة او نقول
الزراعة غير معتبرة في حق وجوب العشر الا ترى انه اذا اخرج من الارض شي بدون الزراعة يجب
فيه العشر اذا كان في ارض العشر ولا يجب الخراج اذا كان ذلك في ارض الخراج وذكر في المبسوط ولا شي في
العسل اذا كان في ارض الخراج واذا كان في ارض العشر ففيه العشر والمعنى فيه ان النحل يأكل من انوار
الشجر وثمارها وفي الثمار العشر اذا كانت في الارض العشرية بخلاف ارض الخراج فانه ليس في ثمار الاشجار
النابتة في ارض الخراج شي فعلم بهذا ان الزراعة في حق وجوب الخراج تحقيقا او تقديرا وفي الزراعة
الذل كما سبق بيانه فكان اختصاص الزراعة بالخراج اولى قال رحمه الله وسبب وجوب الطهارة ٣٢١
الصلاة الى قوله فلا يصلح سببا له اقول سبب وجوب الطهارة هو الصلاة لان الطهارة تنسب
اليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم الطهارة بالصلاة اي يوجد وجوب الطهارة بوجوب الصلاة حتى لا
تجب الطهارة الا على من تجب عليه الصلاة وهي اي الطهارة شرط الصلاة فتعلقت الطهارة بالصلاة
ووجبت بوجوبها وفي بعض النسخ فتعلق بها اي تعلق وجوب ذلك الشرط بالصلاة فلذلك وجب
بوجوبها لان ما كان شرطا للشي يتعلق به صحته ويجب بوجوب الاصل كاستقبال القبلة فان وجوبه
بوجوب الصلاة وكذلك الشهود في باب النكاح فان ثبوتها بثبوت النكاح وكذلك لم يجب الطهارة
قصدا وانما تجب في ضمن ارادة الصلاة والحدث شرطه اي شرط وجوب الطهارة بالامر وهو قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية بمنزلة ساير الحال فان الحال شروط حتى لا تجب غسل اليد على من
لا يد له وليس الحدث سببا لوجوب الطهارة لان الحدث ازالة لما سبق من الطهارة وسد لها
فلا يصلح سببا لوجوبه لان سبب الشي ما يكون مفضيا اليه لا مزيلا له ولهذا يجوز الوضو بدون
الحدث ويصير ذلك الوضو معتبرا قبله لانه لا اعتبار للسبب قبل السبب فان قيل يلزم على هذا
ان لا يجوز تقديم الوضو على وقت الصلاة لان الصلاة انما تجب بعد دخول الوقت وقد قلت
ان سبب وجوب الطهارة الصلاة فلا يجوز تقديم المسبب على السبب قلنا قد ذكر في الكتاب
ان سبب وجوب الطهارة الصلاة وهو كذلك لان الطهارة قبل دخول الوقت لا تجب كما ان الصلاة
لا تجب قبله واما نفس وجود الطهارة فغير موقوفة على وجوب الصلاة كستر العورة واستقبال
القبلة لما عرف ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فلو توضا ودام وضوءه الى ان دخل الوقت

٢٦

فقد وجد الشرط وقت وجوب الصلاه فتصح هي به كما اذا ستر العوره قبل دخول الوقت ودام
ستره الي وقت وجوب الصلاه فحوز به الصلاه كذا ههنا فان قيل كيف يكون وجوب الصلوه
سببا لوجوب الطهاره والطهاره شرط الصلاه فكونها شرطا يقتضي التقدم وكونها حكما له يقتضي
التاخر فكيف يستقيم اجتماع وصفي التقدم والتاخر للطهاره بالنسبة الي شي واحد وهو الصلوه
قلنا تلك النسبه الي الصلوه بجهتين مختلفتين فان الطهاره حكم للصلوه من حيث الجواز قال رحمه الله
اسباب الحدود والعقوبات
واما اسباب الحدود التي قوله موضوعه للملك والاختصاص اقول
ما نسب اليه هذه الحدود والعقوبات نحو القتل العمد للقصاص وزني المحصن للرجم والسرقه للقطع
وشرب الخمر والقذف للحد والدليل علي اسباب لها الاضافه وتكرر العقوبات عند تكررها وسبب
وجوب الكفارات ما نسب اليه عن امر متردد بين الحظر والاباحه مثل الفطر في نهار شهر رمضان
بصفة الجنايه والقتل بصفه الخطا وقتل الصيد واليمين المعقوده علي امر مستقبل اذا حنث فيها والظهار
عند العود وبيان هذا ان الحكم الداير يستدعي سببا دايرا لان حكم الشي هو الاثر الثابت به فيثبت
علي وفقه كما في الحسيات ولهذا قلنا ان اليمين الغموس لا تصلح سببا للكفاره لانها محظوره محضة
ليس فيها جهة الاباحه والمحظور المحض لا يصلح سببا للكفاره كقتل العمد لكونه غير داير كما ان المباح
المحض لا يصلح سببا لهذا المعني وانما قلنا ان الكفاره دايره بين العباده والعقوبه لانها تتادي بالصوم
والاطعام والتحرير وذلك عباده ولم تجب الكفاره الا اجزية علي ارتكاب المحظور وذلك ينبي
عن العقوبه يستدعي ان يكون السبب متصفا بالجنايه وجهة العباده تستدعي ان لا يكون
السبب موصوفا بالجنايه بل بالمشروعية فجعل السبب ما هو الداير بين الصفتين ليتطابق
الاثر والموثر اذ الحكم نتيجة السبب فيجب ان يكون علي وفاق السبب الا تري ان اليمين المنعقده
عند الحنث سبب للكفاره لان اليمين المنعقده مشتمله علي تعظيم الله تعالي في الابتدا ونقضها
محظور قال الله تعالي في ذكر قوم بالمذله وكانوا يصرون علي الحنث العظيم وهو هتك اسم
الله تعالي وكذا قتل الخطا فانه مباح من حيث انه غير قاصد محظور من حيث انه مقصر حيث ترك
التاني ولا يلزمنا الفطر العمد في شهر رمضان لانه مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوكه وهو الامساك والامساك فعله الذي به يصير متعبدا لله تعالي وانما يصير متعبدا
بجعل امساكه الذي هو ملكه لله تعالي عباده ولا يصير جبرا وليس في الجبر معني العباده فثبت ان
الامساك فعله والفطر يلاقي الامساك من حيث انه يلاقي ملكه مباح له الا انه لما تعلق به حق الله
تعالي صار محظورا فكان دايرا بين الحظر والاباحه ولا يلزم قتل المستامن فانه لا يوجب الكفاره
وان لم يكن محظورا محضا حتي لا يجب القصاص بقتله لانا لا ندعي ان كل ما دار بين الحظر والاباحة

يوجب الكفاره فان قطع يد الغير خطا داير بين الحظر والاباحه كقتل الخطا ومع ذلك
لا يوجب الكفاره بل ندعي ان الكفاره لا تجب الا بسبب داير ثم نقول قتل المستامن حيث
محظور محض وانما الشبهه في المحل والكفاره تجب جزاء علي الفعل بخلاف القصاص وان كان جزاء علي
الفعل لكن المحل فيه معتبرا نصا لان ذلك حق العباد شرع جابرا لا زاجرا واذا كان المحل معتبرا
فالشبهة المتمكنه في المحل اثرت في الفعل ايضا فان قيل يشكل علي هذا ما اذا زني في شهر
رمضان عامدا او شرب الخمر فيه عامدا فان فيهما الكفاره وليس في سبب هذا الكفاره شايبة
الاباحه لانها حرام محض وعدوان صرف قلنا فيه وجهان احدها ما ذكرنا ان الاباحة
نظرا العدم من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو ملكه فمن هذا الوجه لا يتفاوت بين ان يكون ذلك
الفعل محظورا او مباحا لان ثبوت كونه ملكا اورث شبهة في فعله فكان في ترك الامتثال شبهة
الاباحه من هذا الوجه لانه تصرف في ملكه والي هذا اشار المصنف رحمه الله في مختصر التقويم
٣٢٢ والثاني ان الزني وشرب الخمر مفطر ان لا باعتبار انها حرام بل باعتبار وجود العمد حتي
انه لو شرب الخمر او زنا ناسيا لا تفسد الصوم فعلم بهذا ان وجوب الكفاره لم تنشر شرب
العمد يتناول الشرب المباح كالماء والشرب الحرام كالخمر وكذا الوطي العمد يتناول لوطي المنكوحة
والاجنبية كلاهما فكان كل دليل يوجب دوران شرب الخمر عمدا بينهما اذ لم يوثر وصف الحرمة في حق
النقض فضلا عن وجوب الكفاره وكذلك في حق الوطي فعلم بهذا انما ادعينا من سبب الكفاره
كونه دايرا بين الحظر والاباحة سبق علي حاله كما ذكرنا واما سبب المعاملات نحو النكاح والبيع
وغيرهما فهو تعلق البقا المقدور بتعاطيها الي تعلق بقا العالم الي قيام الساعة بمباشرة هذه
المعاملات وتناولها وذلك ان الله عز وعلا حكم ببقا العالم الي مده معينه وهذا البقا انما
يكون ببقا الجنس وبقا النفس فبقا الجنس انما يكون بالتناسل ولا تناسل الا باتيان الذكور
في موضع الحرث والانسان هو المقصود لذلك فشرع الله تعالي لثبوت النسل سببا وهو النكاح
اصلا وملك اليمين تبعا وذلك طريق يتادي به ما قدر الله تعالي من غير ان يتصل به فساد وضياع
في الوطي علي التغالب فساد وفي الشركة في الوطي ضياع النسل فان الاب متي اشتبه يتعذر
ايجاب مونة الولد عليه واما بالام قوة الكسب في اصل الخلقه فيضيع الولد وبقا النفس الي اجله انما
يكون بما يقوم به مصالح المعيشة وذلك باصابة المال بقدر الاحتياج والقدر المحتاج اليه
الكل يختص لا ينهيا الا بانتزاع من اخرين وبما في ايديهم فشرع للملك سببا للاصابة وهو التجاره عن

لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد وكذلك يتعلق العالم بالكفاية لان بقا
من يحتاج الى الغذا لا يتحقق الا على ما سنه الله تعالى وطريق النسل والكفاية اسباب شرعية
موضوعة للملك والاختصاص ليختص باحكام تلك الاسباب من فاز بها قطعا للمنازعة والمغالبة
وما هي الاحكام بالغة قال رحمه الله باب بيان
اقسام السنة الى قوله وما اشبه ذلك اقول لما فرغ رحمه الله من بيان الكتاب واقسامه الثابتة
وما يتصل بتلك الاقسام شرع في بيان اقسام السنة ثم السنة تشتمل الاقوال والافعال والسكوت
كذا في الميزان بخلاف الحديث فانه يختص بالاقوال وكذا تطلق السنة على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
وسنة الصحابة رضي الله عنهم اما الحديث فغالب على قول الرسول صلعم ثم سنة النبي صلعم جامعة للامر والنهي والخاص
والعام والمشترك والماول وساير الاقسام التي سبق ذكرها في اول الكتاب فكانت فرع الكتاب في
بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب وهو باب السنة لبيان وجوه اتصال السنن
وما يتصل بها اي بوجوه الاتصال من قسم الانقطاع وغيره في الذي تفارق الكتاب وتختص السنن به من
الاقسام لان السنة تختلف طرقها فان بعضها ثبت بالتواتر وبعضها بالشهرة وذلك قليل وبعضها بالاحاد
وانه كثير ثم خبر الواحد تتنوع رواته منهم من هو مجتهد ومنهم من هو غير مجتهد ومنهم من هو مجهول الرواية
وكذا تتنوع الرواية السنة الى مرسل ومسند بخلاف الكتاب فانه لا يتصل الا بوجه واحد موجب
للعلم وهو التواتر فلثبوت هذه المفارقة بين الكتاب والسنة اورد هذا الباب ثم ان وجوه
اتصال السنة تنقسم اربعة اقسام الاول في كيفية اتصال السنة بنا من رسول صلعم الثاني
في كيفية انقطاعها منه صلعم الثالث في بيان محل الخبر وهو المحل الذي جعل فيه الخبر حجة الرابع
في بيان نفس الخبر وله طرفان طرف السماع وطرف التبليغ فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه
وسلم فعلى ثلاث مراتب الاولى اتصال كامل بلا شبهة الثانية اتصال فيه نوع شبهة من حيث
الصورة الثالثة اتصال فيه شبهة من حيث الصورة والمعنى ووجه الانحصار ان نقلة الخبر
لا يخلو اما ان دام ذلك الى يومنا هذا فهو المتواتر وان لم يدم فلا [illegible] له في الاخبار
والثاني لا يخلو اما ان حدثه في القرن الثاني والثالث تواتر النقل او لم يحدث فالاول
المشهور والثاني خبر الواحد اما المرتبة الاولى فهي المتواتر وهو الخبر الذي اتصل بك من
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار المسموع منه كالمعاين وذلك ان يرويه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم وتوافقهم على الكذب لاجل كثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لان الناس

بجمعهم

من كتاب القا

قال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح في قولهم
جميعا لان ابا يوسف رحمه الله استحسن هناك اي في الكتاب الى القاضي وفي الرسايل لاجل الضرورة
فان الكتب تشتمل على اسرار لا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليه غيرهما وذلك لا يوجد في كتاب
الاخبار وقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي الاشهاد من غير علم الشاهد فيما كان من باب الاسرار وهو
كتب القضاة الى مثلهم والرسايل لما مر ذكره حتى لم يجوز في الصكوك الاشهاد من غير علم الشاهد
بما فيها لانعدام ما ذكر من المعنى قال رحمه الله وكذلك المناولة مع الاجازة الى قوله المتقدمة
العصمة عن النسيان اقول المناولة مع الاجازة المفردة سواء في استحباب قوله اجازني فلان
وجواز قوله اخبرني فلان فلا يتفاوت الحكم بينهما حصلت الاجازة مفردة كما لو قال المحدث للتلميذ
اخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب واجزت لك ان تروي عني فان المستحب فيها التصريح
وبين ما ضم الى هذه الاجازة لفظ المناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب ناولتك
هذا الكتاب لتروي عني واجزت لك ان تروي عني فان المستحب فيها للتلميذ ان يقول اجازني فلان
ويجوز ان يقول اخبرني فلان لان المناولة لتاكيد الاجازة فيستوي الحكم فيها اذا وجد جميعا او وجدت
الاجازة وحدها واذا كان كذلك فيحتمل ان لا تجوز المناولة في هذا الباب وهو باب الاجازة مع المناولة ٣٢٣
بدون علم ما في الكتاب لادى الى الحرج وقال الامام حسام الدين السغناقي رحمه الله قوله فيحتمل ان
لا يجوز في هذا الباب متصل بقوله وانما جوز ذلك ابو يوسف اي يحتمل ان لا يجوز الاجازة اذا لم
يعلم ما في الكتاب في باب الحديث عند ابي يوسف ايضا رحمه الله كما لا يجوز عندهما رحمهما الله وانما جوز ابو
يوسف رحمه الله الشهادة للشاهد على كتاب القاضي الى القاضي مع عدم العلم له بما في الكتاب وكذلك
جوز الشهادة على كتاب الرسالة الذي ارسله الحبيب الى الحبيب من غير علم ما في الكتاب لما فيه من الاسرار
واما في كتاب الحديث فلا قوله والا تجوز اي الاجازة عند ابي يوسف رحمه الله بدون علم ما في الكتاب الا
امن المجاز له من الزيادة والنقصان بان كان الكتاب معلوما بنفسه وصورته بحيث يعلم ما يزاد فيه
او ينقص منه واما اذا كان على غير ذلك الوجه فينبغي ان لا يحل بحال والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله وهو ان الاجازة لا تصح اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب لانه اذا لم يعلم ما فيه كان الضبط بالخط والختم
وكذلك يحتمل التغيير اذ الخط والختم يشبه الخط والختم وقوله وان يكون قول ابي يوسف مثل قولهما
مثله عطف على قوله قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي والاحوط ان يكون قول ابي يوسف
جازه ما في الكتاب لان السنة اصل الدين وامرها
في باب الحديث الامر بقال ما خطبك وفي تصحيح الاجازة
عظيم وخطر ره وتحمل المشاق في باب الدين وفتح لباب
من غير علم ما في

التقصير ولباب الـ عنه في ذلك الا نرى انه لو تروا والاجازه [illegible] في كتاب معلوماله دون
ذلك واذا ذكرنا كذلك [illegible] وجه الحكم بصحة تحمل الامانه فيه قبل ان يصير [illegible] وانما سمي اجازه من لا علم
له بما في الكتاب الذي اجيزله ان يروي بدعة لانه لم يكن ذلك في السلف والذي ذكرناه من عدم صحة الاجازه
بدون علم ما في الكتاب هو نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل تحمل الامانة [illegible] عدم تمييزه وسماعه ذلك
نوع تبرك استحسنه الناس لا طريق تقوم به الحجه ويثبت بمثله نقل الدين فكذلك الاجازه بدون العلم
اما اذا كان الصبي عالما فيكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ واما من حضر مجلس سماع الحديث
واشتغل عن السماع بقراة كتاب اخر غير ما يقراه القاري واشتغل بكتابة شي اخر او اعرض عن السماع
واشتغل بلهو او لعب او تحدث او غفل عن السماع بسبب نوم او كسل او غفله فان سماعه ذلك لا
يكون معتبرا ولا تطلق له الروايه لانه لا ضبط له ولا امانه الا ان يكون مقدارا ما لا يمكن التحرز عنه من
سهو والغفله يجعل عفوا للضرورة فاما عند القصد فهو غير معذور ولا يومن عليه ان يحرم
بسبب ذلك حظه وهو ثواب السماع نعوذ بالله تعالى فاما اذا كان المحدث [illegible] لك ان تروي
عني جميع مسموعاتي فان ذلك غير صحيح بالاتفاق بمنزله ما لو قال رجل لاخر [illegible] علي بكل صك تجد فيه اقراري
فقد اجزت لك فان ذلك لا يصح ونقل عن بعض اهل انما يعني ان سا بلا سان الاجاره بهذه الصفة
فتجيز [illegible] لاصحابه هذا بطل [illegible] ان اجيزله ان يكذب علي [illegible] خرين جوزوا ذلك علي وجه
الرخصه لضروره المستعجلين ولكن في هذه الرخصه سد باب [illegible] الدين وفتح باب الكسل
فلا وجه للمصير اليه وما اذكر [illegible] المصنفه التي هي مشهورة في ايدي الناس كموطا مالك وغير
ذلك فلا باس لمن نظر فيها و [illegible] امنها وكان متقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب
فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزله الخبر المشهور وبعض الجهال
من المحدثين استبعد ذلك كذا ذكر الامام شمس الايمة السرخسي رحمه الله واذا صح سماع
الطالب وجب عليه حفظ المسموع وفهمه من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وذلك الحفظ
نوعان كالاجازه والمناوله فان كلا منهما نوعان كما سبق فالنوع الاول من الحفظ هو الحفظ التام
والثاني ما دون التام عند المقابلة بالتام والنوع [illegible] مطلقه ليس فيها معنى
الرخصة والنوع الثاني رخصه انقلب عزيمة اما النوع الاول فحفظ المسموع من غير واسطة
الخط وهذا النوع افضل اي طريق حصوبه رسول الله صلي الله عليه وسلم فيما بينه للناس
فانه لقوة نوره صار مستغنيا عن الخط وهذا كان مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار
والشهادات جميعا ولهذا قلت روايته وكا [illegible] لا [illegible] القران وحفظ
من قبلهم [illegible] زمان جدهم واجتهادهم
[illegible] بايه سنه

في القران والحديث صيانة للعلم عن الضياع لانعدام العصمة عن النسيان وظهور التوا
في امور الدين وهذا هو النوع الثاني الذي دون التام وهو ان يكون الحفظ بواسطة الكـ
تمت بحمد الله وعونه وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه
وسلم

وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعه الحادي والعشرين من شهر ربيع الاول من
شهور سنة خمس وخمسين وثمانماية
احسن الله عاقبتها في خير وسلامه
والحمد لله وحده
وحسبنا الله ونعم الوكيل

وصحبه وسلم
٣٢٤ بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب يسر يا كريم وصلى الله على سيدنا محمد واله
الحمد لله الذي نور قلوب العلما بانوار اليقين وانطق السنتهم ببيان الدين المتين وجعلهم اعلاما
لمعرفة شريعة خاتم النبيين محمد المصطفى مقتدي العالمين صلوات الله عليه وعلى اله الطيبين الطاهرين.
يقول العبد الضعيف المنتظر للفرج من ربه باثار لطفه وعنايته الداعي الى الله بانوار فضله وهدايته
المستظهر بالله الاكبر ابو المظفر محمد بن عمر البخاري ستر الله عيوبه وكشف عنه همومه وكروبه
لقد حضرت المجلس الشريف للصاحب المعظم علاء الدنيا والدين غياث الاسلام والمسلمين اعلى الله شانه
ووفقه لما يحبه ويرضاه فجري في ذلك من المباحثه ما يتعلق بافعال العباد انها حاصله بطريق الجبر
ام باختيار العباد وكسبهم فكان الغرض للسوال الامير المعظم المحترم سيد ابنا الملوك نظام
الدنيا والدين رباه الله تعالى بمزيد انعامه ورزقه موافقه من يطيع بصحبته في دينه ودنياه
فذكر وقال المذكور في الاخبار النبويه برواية [illegible] قصه [illegible]